مجلة جامعة النجاح للأبحاث، (العلوم الإنسانية)، المجلد ١٩ (٢)، ٢٠٠٥

قضايا الصحة الإنجابية من منظور إسلامي
Islamic Perspective of Reproductive Health Issues

ناصر الدين الشاعر
قسم الفقه والتشريع، كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس - فلسطين
بريد الكتروني: nasershaer@yahoo.com
تاريخ التسليم: (٢٠٠٤/٣/٢٧)، تاريخ القبول: (٢٠٠٤/١١/٧)

ملخص

يتناول هذا البحث قضايا الصحة الإنجابية التي كثر الحديث عنها في العقد الأخير. وهو ما يشير إلى أهمية هذه القضايا ويدفع للبحث في الاجتهادات والمواقف المتباينة تجاهها، مقدمة لتحديد الاجتهاد الصائب من حيث تمشيه مع روح الشريعة الإسلامية ونصوصها، والذي يعود بالفائدة الكبرى على المرأة والأسرة والمجتمع. مفردات عديدة ذات صلة بالموضوع يتناولها البحث. من ذلك: حق الناس بالتمتع بحياة جنسية مأمونة ومعافاة ضمن ضوابط معينة، وقدرتهم على الإنجاب، ومدى حريتهم في تقرير موعده وتواتره، والحق في الحصول على خدمات الرعاية الصحية، والحديث في الزواج المبكر، والتسرب من المدارس، وزواج الأقارب، وحرية اختيار الزوج، ومهارات التعامل مع المشاكل وكيفية حلها لتجنب الوقوع في العنف أو الطلاق. بالإضافة إلى البحث في مشاركة المرأة في الشأن المجتمعي العام، والبحث في النوع الاجتماعي، ولكن بإيجاز نظراً لحاجتهما إلى بحث مستقل. هذه المفردات المتداخلة من قضايا الصحة الإنجابية، هي التي تم بحثها هنا. والإصدارات ذات الصلة، من أدبيات وإحصائيات وإعلانات، بالإضافة إلى المصادر الإسلامية الفقهية وسواها، هي المراجع التي اعتمدت عليها وقد خلصت إلى وجود قواسم مشتركة في مجال الصحة الإنجابية، مما يسهم في تحسين الوضع القائم عندنا، ولكن مع الإقرار بوجود عدد من الفوارق التي لا مجال لجسرها نظراً لاختلاف المنطلقات والثقافات من أمة لأخرى.

Abstract

This paper examines one of the most controversial issues that attracted researchers, that is to say, reproductive health. It is an attempt to examine its compatibility with the soul of Islamic Shari'a, which draws benefit to women, family, and society. The paper discusses people's rights of: Enjoying safe sexual life, Having children, Enjoying health services It also examines more controversial issues, such as: Early marriage, Relatives marriage, Freedom of choosing partner, Family problems, such as violence, divorce.. etc, Women's contribution in public affairs, and Gender issues. In addition to Islamic Fiqh resources, the paper relies on many relevant publications and statistics.It concluded that there are many

common factors between the concept of reproductive health, as a contemporary term, and the position of woman and family in Islam, taking into account the differences between cultures. Therefore, it is possible for our societies to benefit from the contemporary experience and improve the position of woman and family.

١. المقدمة

١:١ أهمية البحث وسبب اختياره

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله،

ثم إنه قد بدا للعيان عظم الاهتمام بقضايا الصحة الإنجابية في هذه الأيام، وذلك من خلال كثرة الملتقيات التي تعقد لأجلها هنا في فلسطين أو خارجها، مع ما يرافق هذه الملتقيات أو يصدر عنها من توصيات ومواد دعائية. فضلاً عن جماعات الضغط التي تشكلت في كل مكان في العالم. وقد دُعيتُ للمشاركة في عدد من تلك الملتقيات لإثراء البحث فيها من الزاوية الشرعية، فلاحظت تبايناً عجيباً فيما يخص الموقف الشرعي من مفردات الصحة الإنجابية. كما لاحظت عزوف الأغلبية العظمى عن طرح المسألة من منطلقات دينية، وذلك لأكثر من سبب. من ذلك: جهل البعض بطبيعة هذا الدين الشاملة لكل جوانب الحياة وبضمنها قضايا الصحة الإنجابية التي تتناول مجموعة كبيرة من مفردات النظام الاجتماعي والأسري منه على وجه الخصوص. حيث إن البعد عن ثقافة الإسلام، وعدم تطبيقه لقرون طويلة، مع الانبهار بثقافة الآخرين، وما يرافق ذلك أحياناً من رهبة وخوف من القائمين على أمر الدين، كلها تجعل فريقاً من الناس يفضل عرض هذه القضايا بمعزل عن الدين وأهله. بيد أن هذا يواجه في كل مرة بالفشل والصدود، لأنه لم يتسلح بالدين ولم ينطلق منه، مع أننا نعيش في مجتمعات يتمتع الإسلام فيها بحظ وافر من الاحترام والتقدير، خاصة على الصعيد المجتمعي وسائر قضايا الأحوال الشخصية التي تشكل معظم مفردات الصحة الإنجابية، وذلك بالرغم من ضعف الالتزام الديني في جوانب عديدة من تعاليم الدين. وهو ما يحتم ضرورة الالتفات إلى التشريعات الإسلامية المتعلقة بالأمر إذا ما رغبنا بإحداث نهوض مجتمعي سليم في قضايا الصحة الإنجابية. لقد كان هذا هو الدافع لي للبحث في قضايا الصحة الإنجابية من منظور إسلامي، أملاً في إيجاد منظومة مفاهيمية وقيمية وثقافية تنطلق من التشريعات الإسلامية في معالجتها لقضايا ومفردات الموضوع. وأحسب أن جهداً كهذا إنما يعود بالفائدة على الإنسان بالدرجة الأولى كونه المستفيد من هذه التشريعات والمفاهيم. وكلنا نعلم أن هذا الدين إنما يسعى لتحقيق جملة مقاصد تعود كلها بالفائدة على الإنسان من خلال حفظها للضروريات والحاجيات والتحسينيات. كما أن مثل هذا الجهد يمكن أن يسهم في إعطاء الصورة الحقيقية عن التشريع الإسلامي، وهو ما يشكل دفاعاً عن الإسلام المظلوم حتى من أهله. ثم إن قضايا الصحة الإنجابية التي يجري تناولها إنما هي غاية في الأهمية وتستحق البحث لتحديد الموقف الصحيح تجاه أي من مفرداتها، خاصة في مثل مجتمعاتنا التي تشكو من التخلف وتراجع التنمية وحرمان شرائح من النساء من حقهن في جوانب متعددة أقرتها الشريعة، بالرغم مما يظهره المجتمع من احترام للدين.

١ : ٢ دراسات سابقة

كثيرة هي الكتب التي تحدثت عن هذه القضية أو تلك من قضايا المرأة في الإسلام. لكن الباحث لا يكاد يعثر على مرجع يعالج قضايا الصحة الإنجابية بمسمياتها الحديثة من منظور إسلامي، وهو ما قد يعطي الانطباع الخاطئ بأن الإسلام لا شأن له بهذه المسألة أو أن المسلمين لم يبحثوا الأمر من قبل مطلقاً. وهو ما دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع، وبذات مسمياته التي تطلق على مفرداته. وإلا فقد بحث علماء الإسلام مفردات هذا الموضوع قديماً وحديثاً، وبشكل مكثف، سواءً في كتب الفقه المعتمدة، أو في عشرات الإصدارات الفكرية الحديثة. من هذه الكتب الحديثة: ما كتبه محمد عقلة، وعبد الله علوان، ومحمد نعيم ياسين، ومصطفى السباعي، ويوسف القرضاوي، ومحمد الغزالي، وعبد الكريم زيدان، وشذى الدركزلي، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي. بل إن المجلات الصادرة في العالم الإسلامي تتضمن آلاف المقالات في هذه المفردة أو تلك.

١ : ٣ منهج البحث ومراجعه

عمدت إلى تفكيك مفهوم الصحة الإنجابية وسائر مفرداتها إلى عناصرها المكونة لها لمعرفة حقيقتها، ثم للبحث عن المرادفات الشرعية التي تقابلها، مقدمة لمعرفة الحكم الشرعي بخصوصها.

النقاشات والإصدارات ذات الصلة بقضايا الصحة الإنجابية، من أدبيات وإحصائيات محلية وإعلانات دولية، بالإضافة إلى المصادر الإسلامية الرئيسة، هي المراجع التي اعتمدت عليها.

والباحث لم يقصد إلى تدجين النصوص من خلال تطويعها أو تطبيعها حتى تتمشى مع المفاهيم المعاصرة للصحة الإنجابية وسواها. كما أنه لم يأخذ التفسير المجتمعي الشعبي للدين على محمل التسليم، ولم يحتكم إلى المفاهيم السائدة بهذا الخصوص. إنما جعل الحكم للنص الديني ذاته. وهو ما انعكس إيجاباً لصالح الوصول إلى عدد من القواسم المشتركة بخصوص الصحة الإنجابية. لكن هذا لم يمنع من التصريح بوجود عدد من الفوارق التي لا مجال لجسرها نظراً لاختلاف المنطلقات والثقافات والمقاصد من أمة لأُخرى.

١ : ٤ مفردات المفهوم محل البحث

يجري تعريف الصحة الإنجابية وفق الملتقيات والمحافل الدولية والمحلية الحديثة على أنها حالة من الرفاه الكامل بدنياً وعقلياً واجتماعياً في جميع الأمور المتعلقة بالجهاز التناسلي ووظائفه وعملياته وليس مجرد السلامة من المرض أو الإعاقة.[1] ومن هنا فان الصحة الإنجابية -وفق هذا التعريف- تشمل البحث في جملة قضايا. حيث أنها تعني البحث في قدرة الناس على التمتع بحياة جنسية مأمونة ومُرضية، وقدرتهم على الإنجاب، ومدى حريتهم في تقرير الإنجاب وموعده وتواتره، وحقهم في استخدام وسائل تنظيم النسل المأمونة والفعالة والمقبولة، وهو ما يقود إلى تنظيم الخصوبة بالطرق التي يختارونها وبما لا يتعارض مع القانون (بل ومع الشريعة). كما تشمل الحق في الحصول على خدمات الرعاية الصحية المناسبة والتي تهيئ

للزوجين أفضل الفرص لإنجاب وليد متمتع بالصحة الجيدة. وهي تشمل الحديث عن الرعاية الصحية للأم والطفل على حد سواء، وتعالج قضايا مثل العقم وسرطان الرحم والثدي، وسائر عناصر السلامة الصحية والإنجابية، كما أنها تشمل التركيز على شريحة الشباب في سن المراهقة وأولئك المقبلين على الزواج، لمعرفة احتياجاتهم في مجال الصحة الإنجابية وتوعيتهم بكل ذلك، وهو ما يستدعي الحديث في مسائل كالزواج المبكر وزواج الأقارب وحرية الاختيار، فضلاً عن الحديث في الأمراض الجنسية المنقولة غالباً عبر العلاقات الجنسية المحرمة كالإيدز وغيره. ثم إن هذا سيقود للحديث في طبيعة العلاقة داخل الأسرة وانعكاس ذلك على أفرادها، وهو يتناول العنف العائلي بصورة خاصة لمعرفة أسبابه وطرق معالجته، وهو ما يستدعي تعليم الشباب مهارات التعامل مع المشاكل وكيفية حلها، لتجنب الوقوع في العنف أو حتى الوصول إلى مرحلة القطيعة والطلاق. وتمكين المرأة، سعي يمكن أن يتناول العديد من القضايا التي تصب في صالح منح المرأة مجالاً أوسع في المجتمع. وهو ما يبدأ بالدعوة إلى تغيير بعض المفاهيم المجتمعية حول دور المرأة، ويمر بتدريب المرأة لتمكينها، ولا يتوقف عند حد تشكيل جماعات الضغط للمطالبة بإجراء تعديلات تشريعية توفر الظروف لذلك، بل وقد تبلغ حد المطالبة بالتمييز الإيجابي لصالح المرأة لمعالجة الخلل القائم من جهة ولتسريع عملية التمكين والتغيير من جهة ثانية، وفق ما يطمح به فريق ويروج له. أما النوع الاجتماعي، أو الجندر كما هو في أصل التسمية الأجنبية، فيستخدمه البعض للسعي نحو المساواة وتكافؤ الفرص بعيداً عن نوع الجنس من ذكورة وأنوثة. فهو تجاوز لنوع الجنس إلى النوع الاجتماعي كما يقول المنظرون لهذه الفكرة. حيث لوحظ أن المجتمعات بشكل عام قد تستغل نوع الجنس للتمييز ضد المرأة ولحرمانها من كثير من المجالات والحقوق. فإذا ما تم التعامل مع الإنسان بعيداً عن تصنيف الذكورة والأنوثة فان ذلك ربما يقود إلى خلق أجواء من التكافؤ والمساواة وإعادة الحقوق إلى النساء، فضلاً عن أن ذلك ربما يخلق فرصاً أفضل للتنمية المجتمعية، مقدمة للنهوض بالمجتمع وتنميته، كما يقول هذا الفريق، وذلك خلافاً لفريق آخر ينظر إلى المفهوم نظرة شك وريبة، متهماً أصحابه بأنهم دعاة شذوذ وعلاقات جنسية غير نمطية من خلال تجاوز التصنيف على أساس الجنس، وأنهم بالتالي ضد الفطرة والطبيعة والأديان والقيم الإنسانية المتعارف عليها على حد سواء.

هذه المفردات المتداخلة من قضايا المرأة والأسرة، هي التي تم عرضها هنا لمعرفة الموقف الإسلامي منها، مقدمة لتحديد القواسم المشتركة بخصوصها، ولكن من غير تركيز على مفهومي التمكين والجندر لحاجتهما إلى بحث مستقل كما أسلفت.

وبالتأكيد، فإنني لا أجد نفسي ملزماً بعرض المفردات والقضايا أعلاه من منطلقات ثقافية غربية بدأت تشعر بالزهو على كل الثقافات العالمية الأخرى وكأنها تملك الحقيقة المطلقة التي ينبغي تعميمها نصاً وروحاً على جميع شعوب العالم. بل ولا أجدني ملزماً بحصر نفسي بالمفردات التي تعممها تلك الثقافة. وهو ما يبقي الباب مفتوحاً أمام الباحث للتركيز على مفردات يتم تناولها بشكل هامشي رغم خطورتها، كما يترك المجال لمعالجتها من منطلقات ثقافية مغايرة. ولا شك بأن اختلاف المنطلقات الثقافية لن ينعكس على طريقة عرض وتناول هذه المفردات المجتمعية فحسب، وإنما قد يقود إلى التوصية ببعض التدابير المغايرة

لما هو معروض علينا رغم الإطار العام المشترك بيننا. ولست أدري لماذا يصر البعض على الحكم بصحة أو بطلان ما يعرض بناءً على توافق ذلك أو معارضته لما يفد إلينا من ثقافات ومجتمعات أخرى، بينما الصواب أن ننظر إلى المسائل نظرة منطلقة من مكوناتنا الثقافية واحتياجاتنا المجتمعية، على ضوء ما نمتلك من شريعة سمحة لا عيب فيها ولا خلل. مثال ذلك أن يجري التركيز على الرضاعة الطبيعية. فهي مسألة قال بها الدين ثم تبين لنا جميعاً أهميتها للأم وللطفل على حد سواء. لذا فإننا عندما نتحدث عن حق الأم بالعلاج من سرطان الثدي فإن علينا أن نذكر الرضاعة ودورها الطبيعي شبه الحاسم في معالجة ذلك. أما أن نمر على المسألة مروراً عاجلاً خوفاً من فريق من النساء "العصريات" اللاتي لا يرغبن بإرضاع أولادهن، فهذا انحراف لا يجوز. وعندما نتحدث عن الأمراض الجنسية السارية والتي باتت تعتبر قاتلاً رئيسياً في العالم يتهدد حتى الأجنة في أرحام أمهاتها، فإنه لا ينبغي الاكتفاء بالحديث عن الوسائل العلاجية خاصة وأن بعضها لا علاج له. إنما ينبغي العودة إلى الوراء قليلاً لمعرفة الأسباب التي تقود إلى انتشار هذه الأمراض. حيث سيظهر للجميع أن العلاقات الجنسية غير الشرعية، خارج نطاق الزوجية، هي المسؤول الأول عن انتقالها. وبالتالي لا بد من التوصية بعدم ممارسة الجنس خارج نطاق الزوجية، وهي مسلمة بسيطة وواضحة لتلك المقدمات. إلا أن البعض لا يريد البوح بهذه النتيجة مخافة إثارة أصحاب الثقافة الغربية، وهو ما يتنافى مع الأمانة العلمية وضرورة الجرأة فيها. خاصة وأننا بتنا نتحدث عن جملة من الأمراض المُعدية المعيقة والقاتلة، والتي تصيب مئات ملايين البشر في أنحاء العالم فتحيل حياتهم إلى كابوس حقيقي وفق تقارير الصحة العالمية. وعندما نتحدث عن الإجهاض، ينبغي بحثه من كل جوانبه، وليس من باب حق الحامل في التخلص من الجنين غير المرغوب، فيه أو من باب التمييز بين الإجهاض الآمن والإجهاض غير الآمن كما يحلو للبعض في اجتزاء خطير للمسألة. وهو ما يوحي بأن المواضيع أحياناً يراد لها أن تعرض وتناقش من زاوية واحدة تدغدغ رغبة طرف على حساب سائر أطراف القضية محل البحث. وهو الأمر الذي لا يتمشى مع البحث العلمي ويتنافى مع موضوعيته ونزاهته وحياده. لقد حضرت لقاءات عديدة تبحث في مسائل الصحة الإنجابية والثقافة اللازمة لها. وكنت ألحظ أن كثيراً من السيدات المشاركات في تلك اللقاءات هن من المدخنات بشكل لافت للانتباه. وهو ما جعلني أتساءل عن مدى جدية هذه الحملات في ظل هذه الظاهرة ونحن نعلم خطورة التدخين على الإنسان وبخاصة على الحامل وجنينها. وكلنا يصرح بأن سلامة الحمل وصحة الجنين والطفل هي من لب مفردات الصحة الإنجابية. فلماذا لا يدرج التدخين ضمن مفردات الصحة الإنجابية بالرغم من تقارير الصحة العالمية التي تربط اسمه بالسرطان وتعتبره قاتلاً رئيسياً يبلغ ضرره إلى الجنين. وعندما نتحدث عن الاتصال السكاني، والحملات الثقافية الواجب إطلاقها لتعميم المفاهيم الإنجابية الصحيحة، لماذا لا يتم التطرق إلى المساجد لبحث سبل تفعيلها في هذا المضمار، خاصة وأن عامة الناس زوار دائمون لبيوت الله تعالى.

لأجل ذلك كله، ومع ثقتي بأهمية البحث في مفردات الصحة الإنجابية، فإنني أؤكد على ضرورة بحثها بموضوعية متناهية، وفق مكوناتنا الثقافية واحتياجاتنا المجتمعية، وليس بالضرورة وفق الأجندة والأولويات والمعالجات والتصوير الغربي لها. هذا مع إقراري بوجود قواسم كثيرة هي من نوع المشترك الإنساني الذي لا يملك عاقل مخالفته، كما أسلفت.

٢:١ المفاهيم المجتمعية وانعكاساتها على مكانة المرأة ودورها

لا شك أن النظرة إلى المرأة عامل رئيسي يؤسس إما للاحترام والتعاون والشراكة بين الرجل والمرأة وإما إلى احتقار المرأة وازدرائها وممارسة كل أشكال الحرمان والعنف ضدها، إذ لا أحد ينكر انعكاس المفاهيم المجتمعية وسائر المعتقدات والتصورات التي يحملها الإنسان على شكل سلوكياته. لذا ركز الإسلام من أول يوم على تصحيح جملة المفاهيم الخاطئة التي تراكمت عبر العصور وأضرت بالمرأة داعياً إلى ترسيخ مفاهيم إيجابية بدلاً منها. ولعل هذا ما يدفع المتحدثين في قضايا المرأة من منطلقات دينية للشروع عادة بعرض موقف الإسلام من المرأة ونظرته العامة تجاهها، وذلك قبل الخوض في المسائل الجزئية للموضوع محل البحث. وهو أمر لا يستغني عنه أي باحث في قضايا المرأة من منطلق إسلامي مهما كرر نفسه، ولكن مع الحرص على الإيجاز والاقتضاب. وذلك حتى يتمكن من الحكم على أية قضية على أساس هذه المنطلقات المفاهيمية الكلية. فقد رفض الإسلام اعتبار المرأة أصل الخطيئة رافعاً عنها اللعنة التي حملتها منفردة مسؤولية الخروج من الجنة، كما في الكتاب المقدس، حيث جعل القرآن ذلك مشتركاً بين آدم وحواء مع مزيد تركيز على آدم، وذلك بقوله تعالى "فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه" (البقرة ٣٦)، وبقوله تعالى "وعصى آدم ربه فغوى" (طه ١٢١). وأما في قوله تعالى "وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة" (الأعراف٢٢)، فتتضح جلياً صيغة المثنى باستخدام ألف التثنية أربع مرات، بضمنها تلك الشجرة التي جاءت بصيغة التثنية رغم أنها مفردة. فهل يبقى بعد ذلك أي مبرر لتحميل المرأة دون الرجل مسؤولية تلك الخطيئة. ثم إنها خطيئة انتهت يوم تاب الله على آدم لقوله تعالى "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه" (البقرة ٣٧). كما أن الإسلام رفض اعتبار المرأة جسداً بلا روح إنسانية، خلافاً لمجمع ماكون المسكوني المسيحي، ورفض الزعم بأنها أسوأ من الموت والسم والجحيم، أو أنها أصل النجاسة خلافاً لليهودية. وهي المعتقدات التي كانت قد أدت إلى حرمان المرأة وإلى جعلها إنساناً من درجة أدنى، فضلاً عن الدعوة إلى اعتزال النساء بالكامل عن طريق الرهبنة، وهي أمور رفضها الإسلام كلها لما تلحقه من ظلم بالمرأة. ولما كانت المجتمعات البشرية تتشاءم لميلاد الأنثى، وأحياناً يقود الخوف من المستقبل المجهول بعض الأُسر إلى قتل ابنتهم بعد أن ولدت حية، فقد تصدى الإسلام لمحاربة هذه المفاهيم الجاهلية، وذلك بقوله تعالى "وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم" (النساء ١٩)، وبقوله تعالى "وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت" (التكوير، ٨-٩).

لم يتوقف الأمر عند حد إزالة المفاهيم الخاطئة تجاه المرأة، بل تعداه إلى حد ترسيخ مفاهيم إيجابية تجاهها،[٢] حيث أن الإسلام ينظر إلى المرأة على أنها شق الرجل في الإنسانية لقوله تعالى "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً " (النساء١). فالنساء شقائق الرجال، وهن أهلٌ للتكليف الديني ولقبول العمل منهن كالرجال لقوله تعالى "من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنُحيينه حياة طيبة ولنجزينهم بأحسن ما كانوا يعملون" (النحل ٩٧). بل إن الخطاب القرآني لا يكتفي أحياناً بصيغة المذكر التي تشمل الجنسين باتفاق العلماء، ولا حتى بصيغة الإنسان بلفظها المحايد الذي يعم الجنسين، إنما يبلغ الأمر حد تخصيص الحديث لكل من الذكر والأنثى لمنع أي لبس يفسره البعض لصالح الرجال وحرمان المرأة. من ذلك قوله تعالى "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين

والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً" (التحريم ٦).بل إن هذا الأمر، ليشمل أحيانا الشأن المجتمعي والاشتراك في إصلاحه، وذلك بقوله تعالى "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (التوبة٢١). بل إننا لا نرى الإسلام قد فرق بين الجنسين في أي من أنواع التصرفات والتعاقدات المالية كالبيع والإجارة والرهن والوكالة والشركة والوقف وسواها مع أن عدداً من المجتمعات البشرية قد استمر في منع المرأة من أية تعاقدات بحجة أنها قاصر حتى بدايات القرن الماضي.[٣]

وإذا كان البعض اليوم، وتحت تأثير بعض الموجات العالمية المعاصرة، يظن أن الإسلام لم يمنح المرأة كامل حقوقها وحرياتها، فان بعض مشركي العرب كان قد اتهم الإسلام يوم نزوله بحجة بأن يعطي للمرأة حقوقاً زائدة على حد تعبيرهم. ونحن لا نستطيع اليوم إخضاع الإسلام لبعض المفاهيم الغريبة التي لا تتمشى مع مبادئه، كما لم يستطع المسلمون الأوائل إخضاعه سابقاً لمفاهيم الذكورة الطاغية التي تحرم المرأة من حقوقها. فالإسلام كلمة الله الذي لا يربطه نسب بالذكر ولا بالأنثى حتى ينحاز إلى أحدهما. ولو ترك الأمر للرجال كي يضعوا نظاماً فربما جعلوه منحازاً لهم، كما أن النساء لو تركت كي تضع نظاماً فربما جعلنه منحازاً لصالحهن. وذلك بخلاف هذا الدين، الذي أكد على حقوق النساء حتى دون مطالبة منهن، ومن غير نسيان لحقوق الرجال عليهن. وهو ما يجعل البعض يفضل مناقشة هذه القضايا تحت مسمى قضايا الأسرة، وليس بالضرورة تحت مسمى قضايا المرأة، لأنها قضايا أسرة بما تتضمنه من رجل وامرأة وأطفال، وبما يضمن استقرار الأسرة والمجتمع من خلال نظام متوازن يحقق التناغم بين أفرادها. بل إن الإسلام قد جعل حقوق النساء بمثابة واجبات دينية ملقاة على الرجال الذين خاطبتهم الآيات صراحة بتلك الواجبات وأمرتهم بالتزامها، وإلا كانوا آثمين. والأمثلة على ذلك كثيرة سواء في باب حسن معاشرة النساء كما في قوله تعالى "وعاشروهن بالمعروف" (النساء ١٢)، أو في باب الوفاء لهن بحقوقهن والتحذير من التطاول على تلك الحقوق، أو في باب التحذير من حرمانهن من ممارسة حقوقهن المشروعة أياً كان مجال تلك الحقوق، بدءاً بممارسة الشعائر الدينية وانتهاءً باختيار الزوج شريك الحياة.

بهذا يكون قد اتضح لنا، مدى العدالة التي اتصفت بها الشريعة الإسلامية وهي ترسم حدود العلاقة بين الرجل والمرأة، وتعطي كلاً منهما حقه بإنصاف لا جور فيه على الآخر. لكن هذا لا يعني أن الإسلام قد ماثل بين الجنسين إلى درجة التطابق بينهما في كل الحقوق والواجبات. فهناك فرق بين المساواة والتماثل، وبين العدالة والتطابق. صحيح أن الإسلام قد سوّى في الإنسانية والكرامة والأهلية بين الجنسين، وصحيح أن الإسلام قد منح كلاً منهما حقه كاملاً. إلا أنه في الباب الوظيفي لم يفرض عليهما نمطاً وظيفياً واحداً. بل وربما فرق بينهما في بعض الوظائف والحقوق والواجبات مع المحافظة على الأصل العام الذي يدعو للمساواة بين الرجل والمرأة. هذا التفريق الوظيفي لا يشكل منقصةً لأي منهما ولا مفخرة للآخر. كما أنه لا علاقة له بالكرامة الإنسانية لأي منهما، إنما هو شأن وظيفي نابع عن الدور الطبيعي لكل منهما.[٤] ثم إن هذه الإستثناءات تؤكد القاعدة الأساسية ولا تنقضها، بل إن مخالفتها ستقود إلى خلل مجتمعي وأسري وفردي، وربما كان حجم الضرر على المرأة أكثر وضوحاً بهذا الانحراف، فتدفع ثمنه من صحتها وراحتها واستقرار

عائلتها. ثم إن هذه الأمور لا تفهم منفصلة عن النظام العام للإسلام، إنما ضمن النظام كله حتى تكتمل الصورة وتوضع الأمور في نصابها الصحيح. مثال ذلك نصيب المرأة من الميراث الوارد في قوله تعالى "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأُنثيين" (النساء ١١). هذه القسمة إنما قامت على مبدأ العدالة في توزيع التركة بناء على الواجبات المالية الملقاة على كل من الذكر والأنثى على قاعدة "الغرم بالغنم". فلما كان الرجل ملزماً بأعباء مالية عديدة لا تلتزم بمثلها المرأة، من مهر ونفقة على الزوجة والأولاد والوالدين الكبار، فقد بان لنا أن القسمة عادلة ومنطقية ولا ظلم فيها للمرأة. ومثل ذلك يقال في سائر القضايا الاستثنائية التي يجب فهمها في الإطار العام لمعرفة عدالة الإسلام بخصوصها. وما من مسألة من هذه المسائل الجزئية، إلا وتحدث عنها علماء الإسلام مبينين الحكمة من تشريعها، ويمكن الرجوع إلى كتبهم لمعرفة تفاصيل ذلك.

ولعل من اللافت هنا، تأكيد الإسلام على الوظيفة الأساسية للمرأة، ممثلة بالعناية بأسرتها وأولادها، رغم محاولات البعض للتهوين من هذا الدور بأسلوب لا يخلو أحياناً من الازدراء والسخرية، أو بحجة أنه عمل غير مدفوع الأجر. فالإسلام وتمشياً مع طبيعة كل من الرجل والمرأة، وتمشياً مع حاجات الطفل في البيت، ومع مشقات العمل واحتياجاتها ومتطلباتها خارج البيت، قد وزع الأدوار في إطارها العام بين الرجل والمرأة، جاعلاً غالب اهتمام المرأة لشؤون بيتها، وغالب اهتمام الرجل للعمل خارج البيت حتى يتمكن من النفقة على أسرته. وبالتأكيد فان هذه ليست قسمة حدية حاسمة. فالمرأة تملك الخروج للعمل، ولا يوجد ما يمنعها من ذلك شرعاً ما دامت تلتزم بالضوابط الشرعية. والرجل يعين زوجته ويشارك في أعمال البيت ما وسعه إلى ذلك سبيل ووقت وطاقة، بل هكذا كان شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قالت عائشة رضي الله عنها عندما سئلت عن سيرة الرسول عليه السلام في بيته.(٥) وعلى أية حال، فإن هذه القسمة النسبية العامة، ليست سوى استجابة فطرية وطبيعية لطبائع الأشياء ولا تشكل أي مساس بالمرأة أو الرجل، ولا تعبر عن أي انتقاص لأي منهما، ولا تمنع المرأة من الخروج للعمل للإسهام في تلبية حاجات الأسرة وتحسين مستواها، أو للإسهام في تنمية المجتمع من خلال طاقاتها وخبراتها وجهودها.

ولا شك بأن هذه الصورة المشرقة التي رسمتها الشريعة للمرأة، حتى مع تلك الإستثناءات الوظيفية الفطرية، إنما ينبغي أن تؤسس لوضع رفيع ولائق بالمرأة في المجتمع. وإذا ما حصل خلاف ذلك على أرض الواقع، فان ذلك لقصور في الإيمان لدى الناس يدفع لقصور في التطبيق، أو لقصور في فهم الشريعة، أو لغياب أحكام الشريعة لحساب العادات والتقاليد الخاطئة التي لا تنبثق عن الإسلام ذاته، وهو ما جعل البعض يقول "وما نقص إيمان الرجال إلا ظلموا النساء واجترءوا عليهن"،(٦) أي كان منهم الجرأة في العدوان عليهن.

٣. الصحة الإنجابية

إذا كان المقصود بالصحة الإنجابية، تلك الحالة من الرفاه الكامل بدنياً وعقلياً واجتماعياً في جميع الأمور المتعلقة بالجهاز التناسلي ووظائفه وعملياته، فضلاً عن سلامته من المرض والإعاقة، كما يجري تعريفها،(٧) فإننا وبكل تأكيد، سنجد قواسم مشتركة كثيرة حول هذه القضايا بين المفهوم المعاصر والمفهوم

الإسلامي، خاصة إذا ما تذكرنا أنّ الإسلام إنما يسعى إلى حفظ عدد من الأمور الأساسية للإنسان. فقد دعت الشريعة إلى حفظ ما يعرف بالضروريات الخمس ممثلة بالنفس والعقل والنسل والمال والدين. بل إن الشريعة لم تكتف بحفظ الضروريات، إنما دعت إلى حفظ ما هو دون الضروري كالحاجيات بل وحتى التكميليات أو التحسينيات. وفي موضوع الصحة الإنجابية، يدور الحديث عن حفظ النفس والنسل معاً وتوفير الفرصة لتحقيق الرفاه في مجالهما لكل من الأُم والطفل بالدرجة الأُولى. وبالتالي فنحن نتحدث عن مفردات متشابهة نسبياً، أو أن بعضها متضمن في الآخر. وكذا الحال فيما يتعلق بالسلامة من العوائق والأمراض التي تحول دون ذلك الرفاه، حيث أكدت الشريعة على ضرورة التداوي ليس مما يحول دون متعة اللقاء الجنسي ذاته للطرفين فحسب، أو مما يحول دون الحصول على ذرية سليمة معافاة، بل وعلى ضرورة التداوي من أي مرض بشكل مطلق وعام.

ونظراً لمحدودية المجال المتاح هنا، فانه لا بد من مناقشة مفردات الصحة الإنجابية ومجمل قضاياها وفق ما تسمح به صفحات البحث ويخدم أغراضه.

٣:١ حرية اختيار الزوج

لضمان درجة عالية من التوافق بين الزوجين سعياً وراء السعادة الزوجية واستقرارها، فقد كان لا بد من التأكيد على أهمية حسن الاختيار وأن يقع ذلك عن رضى وقناعة تامة بين الطرفين، ومن غير إكراه لأي منهما، وهو ما أكدت عليه تعاليم الإسلام التي منعت إكراه الفتيات على الزواج بمن لا يرغبن بهم. فالزواج حق لصاحبه المقبل عليه، وهو صاحب القرار فيه قبل غيره. يدل على ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم "لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن".(٨) لذا فقد ذهب أبو حنيفة إلى ضرورة استشارة البنات وأخذ موافقتهن وإلا فان الزواج لا يصح، لأنه لا يجوز إكراه البكر البالغة على النكاح لاكتمال عقلها بالبلوغ.(٩) ويرى ابن تيمية أن تزويج البنت بمن تكرهه مخالف للأصول وللعقول معاً، إذ الأظهر في الكتاب والسنة أنها لا تجبر على زواج، وإذا كان الله تعالى لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو شراء ولا على تناول طعام أو شراب لا تريده، فكيف يكرهها على معاشرة من تكره عشرته، والله تعالى قد ذكر ما ينبغي أن يكون بين الزوجين من مودة ورحمة. فأي مودة تحصل مع الإكراه والبغض والنفور. لذا فإنه يخلص إلى القول بأنه ليس لأحد الأبوين إلزام الولد بنكاح من لا يريد، وإن امتنع الولد عن طاعتهما في ذلك لا يكون عاقاً.(١٠) وهذا هو الذي أخذت به المحاكم الشرعية حيث منعت الولي من تزويج البنت بمن لا تريده. فقد نصت المادتان الرابعة عشرة والخامسة عشرة من قانون الأحوال الشخصية على اشتراط حصول الإيجاب والقبول من الخاطبين أو وكيليهما في مجلس العقد، وأن يحصل ذلك بالألفاظ الصريحة للقادر على النطق. ومعلوم أن الإكراه ينقض الرضى المطلوب في الإيجاب والقبول فيفسد العقد. فقد نصت المادة الرابعة والثلاثون من قانون الأحوال الشخصية الأردني على أن الزواج يكون فاسداً في حالات منها "إذا عقد الزواج بالإكراه". ولعل هذا ما جعل القضاة يتشددون في دعوتهم المأذونين للتأكد بأنفسهم من موافقة الفتاة على الزواج بالسماع المباشر منهن قدر الإمكان مخافة حصول الإكراه أو التزوير. ثم إن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام كان يرد الزواج في حال حصوله بالإكراه الذي يمارسه الأب على ابنته إن هي جاءت تشتكي إليه جاعلاً الخيار إليها.(١١) ومعلوم

أن البقاء على الزواج الباطل والفاسد ممنوع وفق المادة الثالثة والأربعين من قانون الأحوال الشخصية الذي يعطي الحق للقاضي كي يفرق بينهما باسم الحق العام إن لم يفترقا.

بل لقد بلغ الأمر بقانون الأحوال الشخصية عدم اشتراط موافقة الولي في زواج المرأة الثيب التي تجاوزت من العمر ثمانية عشر عاماً، في تأكيد على أن التقرير بشأن الزواج إنما يعود للفتاة ذاتها. فقد نصت المادة الثالثة عشرة حرفياً على أنه "لا تشترط موافقة الولي في زواج المرأة الثيب العاقلة المتجاوزة من العمر ثمانية عشر عاماً".(١٢) ومما ورد عن الرسول الكريم: "الثيب أحق بنفسها من وليها.."(١٣)

وإذا ما تعسف الولي في منع موليته من الزواج من الكفء، فإن القانون عندها يمنح الحق للقاضي بشروط معينة كي يتدخل لتزويجها إذا رفعت الفتاة الأمر إليه. وقد نظمت المادة السادسة من قانون الأحوال الشخصية هذا الحق تحت عنوان عضل الولي، (١٤) حيث أن العضل يعني الإكراه أو المنع الصادر عن الولي لموليته من أن تتزوج الكفء. ولعل ذلك مأخوذ من قول الله تعالى "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف" (البقرة، ٢٣٢). ومما ورد عن الحنابلة على سبيل التمثيل أنه يؤخذ بتعيين البنت للكفء ولا يؤخذ بتعيين الأب، معللين ذلك بأن النكاح إنما يراد للرغبة فلا تجبر على من لا ترغب فيه، فإن امتنع الولي فهو عاضل وتسقط ولايته. وإذا كان البعض يحصر حق الإختيار في الرجل، فقد نص الإسلام صراحة على حق المرأة في الاختيار. ليس ذلك في باب الدين والخلق وحدهما، بل تعدى ذلك إلى الخلقة والحسن والجمال، فضلاً عن التقارب في العمر بينهما. من ذلك ما ورد في أحكام النساء لابن الجوزي نحو النسبة إلى سيدنا عمر أنه قال: لا تنكحوا المرأة الرجل القبيح الذميم فإنهن يحببن لأنفسهن ما تحبون لأنفسكم. وبعيداً عن النظر في مدى سلامة الرواية عن عمر، فإن المعنى المتضمن في المتن يبقى حقاً إنسانياً لا ينبغي إنكاره على المرأة كما لا ينكر أحد ذلك على الرجل. لذا قيل: وإياك أن تزوج البنت بشيخ أو بشخص مكروه فربما حملها ذلك على ما لا ينبغي، ومن التغفيل أن يتزوج الشيخ الصبية.(١٥)

٣:٢ تنظيم النسل

يعتبر تنظيم النسل واحدة من المرتكزات الرئيسية للصحة الإنجابية، ذلك أن التنظيم يعود بالفائدة على كل من الأم والأطفال والأسرة والمجتمع على حد سواء. أما الأم فتأخذ قسطاً من الراحة لسلامة صحتها بدعوى أن كثرة الحمل ترهق المرأة وقد تضر بصحتها. وأما الأطفال فبتوزيعهم على فترات متباعدة نسبياً يأخذ كل مولود حقه من الرضاعة والحضانة والاهتمام. وأما الأسرة فيوفر لها التنظيم قسطاً من الراحة فضلاً عن تقليل النفقات التي ترهق العائلات الكبيرة العدد. وأما المجتمع فيكون بالتنظيم أكثر قدرة على وضع الخطط التنموية، ذلك أن معدلات الخصوبة المرتفعة والناشئة عن كثرة المواليد ترهق ميزانيات الدولة وخططها التطويرية، خاصة إذا كانت الدولة تعاني من نقص في الموارد.

ونحن إذا ما تفحصنا التشريعات الإسلامية، نجدها لا تعترض على تنظيم النسل، بل نجدها تدفع باتجاه التنظيم الطبيعي. خاصة إذا ما طالعنا النصوص الدينية التي تتحدث عن فترات الحمل

والرضاع. من ذلك قول الله تعالى "حملته أُمه كُرها ووضعته كُرها وحملُه وفصالُه ثلاثون شهراً " (الأحقاف ٤٦)، وقوله تعالى "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة" (البقرة ٢٣٣). بل إن من الصحابة أنفسهم رضوان الله عليهم من كان يمارس التنظيم الطبيعي عن طريق "العزل" في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يمنعهم الرسول الكريم، فدل ذلك على جوازه. فعن جابر رضي الله عنه أنه قال: كنا نعزل والقرآن ينزل (١٦). والعزل قذف للحيوانات المنوية خارج الرحم لتجنب الحمل. وهو ما ينبغي أن يحصل بموافقة الطرفين. ثم إن القرآن الكريم، عندما تحدث عن تعدد الزوجات، ذكر محاذير ذلك على غير المستطيع على النفقة، مخافة كثرة العيال والتسبب في الفقر، وذلك بقوله تعالى "ذلك أدنى ألا تعولوا" (النساء٣)، وذلك بالإضافة إلى محاذير ذلك على غير القادر على العدل بين النساء. (١٧) لأجل هذا كله، ذهب جمهور العلماء في الإسلام إلى جواز التنظيم بالعزل وسواه من الوسائل المشروعة. (١٨) كما إن الأمر يصبح إلزامياً إذا كان الحمل سيتسبب بوقوع الضرر على الأم إن هي حملت تحت قاعدة أن حفظ الأصل أولى من حفظ الفرع، والأم هي الأصل فلا يجوز إلحاق الضرر بها، إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام.(١٩)

إذاً فنحن نتحدث عن أمر أجازته الشريعة من غير لبس أبداً، وهو تنظيم النسل، متى قامت أسبابه وظهرت دواعيه وتحققت شروطه. وبالتالي فنحن غير معنيين بأي تفسير أو فهم مجتمعي آخر يتعارض مع هذه القواعد والأصول الثابتة.

لكن لا بد من الإشارة إلى عدد من المحاذير التي ذكرها بعض العلماء والمفكرين. أول هذه المحاذير يتعلق بالتفريق بين تنظيم النسل وتحديده. فالتنظيم توزيع للحمل على فترات متباعدة باستخدام وسائل مشروعة لا تحول دون الحمل إذا ما رغب الزوجان بالعودة إليه، فضلاً عن أنه يحصل استجابة لأوضاع الزوجين ورغبتهما. ذلك بالرغم من أن التنظيم سيقود أخيراً إلى تقليل عدد المواليد للأَسرة الواحدة بسبب محدودية فترة الحمل المأمون لدى غالب النساء. أما التحديد فهو منع وقطع لا رجعة فيه، باستخدام وسيلة مانعة غالباً ولا رجعة عنها، فضلاً عن حصول ذلك بناء على قرار حكومي ملزم. وهو ما يرفضه عامة المختصين بعلوم الشريعة، فضلاً عن اعتباره تدخلاً في الحريات الشخصية للمواطنين. والمحذور الثاني، يتمثل في البحث عن الدوافع للتنظيم لمعرفة إن كانت استجابة لحاجات ذاتية لمجتمعاتنا أو استجابة لضغوطات خارجية يراد فرضها علينا كملف سياسي أو ديموغرافي. وفي هذا المضمار يُظهر عدد لا بأس به من المختصين بعلوم الشريعة، ومعهم شرائح عديدة في المجتمع، تخوفهم من الأبعاد السياسية للقضية على خلفية الصراع الديموغرافي بين شعبين على أرض واحدة. وبالتأكيد، فان هذا الأمر وجيه وتدعمه عشرات الدلائل والقرائن، لكن لا ينبغي المبالغة فيه إلى حد التأثير في الحكم الشرعي لتغييره، أو إلى حد إلغاء حق المواطن في الاختيار. فهذه الصين تعمد إلى تحديد النسل بالقانون. فهل فعلت ذلك كملف سياسي استجابة لضغوطات خارجية؟ أم أنها فعلته استجابة لمعطيات قومية خاصة بها؟ ذلك بغض النظر عن تقييمنا لمشروعية سياستهم وجدواها. على أية حال، فان هذه الصفحات هنا لا تسعى إلى نفي أو إثبات وجود ارتباطات ومتعلقات سياسية وديمغرافية للموضوع، إنما تسعى إلى بحث المسألة من زاوية أخرى. وأما المحذور الثالث فيتمثل في كون ذوي الإمكانيات المادية والعلمية والاجتماعية هم الشريحة التي تمارس

تنظيم النسل غالباً، بينما تبقى الشرائح الفقيرة في المجتمع بعيدة عن تنظيم النسل ومفاهيمه، وهو ما يرسخ الفجوة بين الطبقات ويعمقها بدل أن يسهم في حلها.

على أية حال، يبقى تنظيم النسل أمراً مشروعاً، ويبقى من حق المواطن الحصول على المعرفة والأدوات واللوازم المساعدة على ذلك، ولكن مع ضرورة أخذ المحاذير بعين الاعتبار حتى لا نقع ضحية أجندة الآخرين وبرامجهم. كما أنه لا مانع من توفير موانع الحمل للأزواج الراغبين بذلك بغية تنظيم النسل، ولكن ليس لغير المتزوجين مخافة تسهيل العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج المقدسة.

٣:٣ الإجهاض: بين حق الجنين في الحياة ودعوى حق الأم في التخلص من الجنين غير المرغوب فيه

ربما يحلو للبعض عرض موضوع الإجهاض من زاوية حق الحامل بالتخلص من الجنين غير المرغوب فيه، باعتبار ذلك جزءاً من حرية المرأة وأنها هي صاحبة الحق للتقرير بشأن الجنين المنزرع فيها. فهو يتغذى على جسدها ويؤثر في كل شؤون حياتها، وفي كل مخططاتها المستقبلية. وإذا كان الجنين بهذا الحجم من التأثير على حياة الحامل، فلا غرو أن تكون هي صاحبة الحق للتقرير بشأنه، سواء لجهة الاحتفاظ به أو للتخلص منه وفق ظروفها. يزيد في تأكيد هذا التوجه حصول الحمل أحياناً خلافاً لرغبة المرأة نظراً لظروف فقرها أو مرضها أو حتى قسراً عنها كما في حالات الاغتصاب، أو أنها لا ترغب فيه لأمر يعود إلى الجنين ذاته كظهور علامات ضعف وتشوه خلقي فيه. ثم إن الأمر قد لا ينحصر في هذه الحالات لتبرير هذا التوجه، فقد لا ترغب المرأة بالاحتفاظ بجنينها لأمر يتعلق بمخططاتها المستقبلية أو بعملها الحالي الذي لا يخدمه الاحتفاظ بالجنين. هذا التوصيف، ورغم منطقيته الظاهرية، لا يروق لعلماء الشريعة، بل ولا لعلماء القانون. فقد رتب القانون في أكثر من بلد حتى غير إسلامي عقوبة رادعة لكل من تورط في ممارسة الإجهاض. ففي قانون العقوبات المعمول به عندنا على سبيل المثال، هنالك عدد من المواد التي تنظم عقوبات على كل من كان له دور في الإجهاض عمداً. فالمرأة التي تجهض برضاها أو تسمح لغيرها بإجهاضها تعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات، ويعاقب الآخر من سنة إلى ثلاث سنوات. أما لو تسبب بإجهاضها دون رضاها فإنه يعاقب بالأشغال الشاقة مدة قد تصل إلى عشر سنوات. والطبيب ومن في مثل صنعته إذا ارتكب الإجهاض فإنه يزاد في عقوبته.[٢٠] وكذا الحال مع علماء الشريعة الذين تشددوا في منع الإجهاض إلى درجة القول بترتب عقوبة مزدوجة لمن يمارسه. فقد قالوا بترتب عقوبة دنيوية مادية من خلال ما يعرف عندهم بالغُرة التي تعدل عُشر دية المرأة، وعقوبة أخروية تتمثل بالإثم الذي يحتاج إلى كفارة لإزالته. بل لقد قال ابن تيمية بأن إسقاط الحمل حرام بإجماع المسلمين وبأنه من الوأد الذي قال الله فيه "وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت" (التكوير ٨-٩). لذا فلو ضرب شخص امرأة حاملاً فأسقطت الحمل خطأً فعليه الغرة، ومعها كفارة القتل الخطأ. أما لو كان تعمد إسقاط الجنين فإنه يعاقب عقوبة رادعة. وكذا لو تعمدت الحامل إسقاط حملها بدواء ونحوه فيجب عليها الغرة تعطى لورثة الجنين. والغرة مصدرها ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قضى في جنين امرأة أُجهضت بغرة عبد أو أمة.[٢١] والمعتبر عند الفقهاء أن تكون قيمة الغرة عُشر دية الأم مهما كان جنس الجنين. أما الكفارة فقد قال بها معظم أهل العلم، حيث قضى بذلك سيدنا

عمر وقال بوجوبها الشافعية والحنابلة والإمام مالك وهو قول الحسن وعطاء والزهري وإن كان مستحباً عند الحنفية من غير وجوب. (٢٢)

ينسجم هذا الحرص مع الإسلام العظيم الذي نص على حماية خمسة أمور ضرورية وهي الدين والعقل والنفس والمال والنسل، واضعاً جملة من التشريعات الكفيلة بحفظها وحمايتها، ومرتباً عدداً من العقوبات للمعتدين عليها. وقد خص الإسلام النفس من بين تلك الضروريات بقدسية واحترام مميزين، جاعلاً لها مكانة عالية لا يجوز المساس بها. حيث إن الاعتداء على النفس إنما يشكل اعتداءً فاضحاً على كيان المجتمع بأكمله. وهو ما تشير إليه الآية الكريمة: "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً". (المائدة ٣٢) ونحن نعلم أن الجنين نفس، وهو كائن مستور في رحم أمه. لذا فإن أي تعرض له إنما هو تعرض لمخلوق غافل لا ذنب له في شيء. وهذا يزيد في النفور من الإجهاض، خاصة بعد نفخ الروح فيه وإنشائه في رحم أمه خلقاً آخر. بل لقد ذهب فريق من العلماء، ومن أبرزهم الإمام الغزالي، إلى حرمة الإجهاض من اللحظة الأولى لتكون النطفة الملقحة واستقرارها في رحم الأم. خاصة وإن فيها نوع حياة حتى قبل نفخ الروح، وإن كنا لا ندري ماهية تلك الحياة.

وبإيجاز، فإن علماء الشريعة لم يجعلوا أمر الجنين شأناً خاصاً بالمرأة الحامل وحدها. فالجنين صاحب حق في المسألة، وهو الطرف الذي يدور الحديث عنه، وإن كان الطرف الأضعف لأنه لا حول له ولا قوة. ثم هنالك حق آخر للأب كون الجنين ناشئاً عن تلقيح حاصل منه، وكون الولد ينسب لأبيه. وهو ما يقلل من نصيب الحامل بالجنين لتعدد أطراف أصحاب الحق فيه. وحتى لو اتفق الطرفان من أب وأم على الإجهاض، فإن هذا لا يعطيهما الحق بذلك وفق علماء الشريعة. ذلك أننا نتحدث عن الروح، وعن الحياة والموت. وفي شريعة الإسلام لا مجال لمخلوق كي يتدخل للتقرير في شأن الحياة والموت. إنما الأمر كله يعود إلى الخالق تعالى. وأيما مساس بالحياة من غير وجه حق مشروع، فإنما هو أمر محظور وتعاقب عليه الشريعة بالقصاص. لأنه لا أحد موكل بذلك عن الله تعالى. وسواء كان الأمر يتعلق بإنسان راشد، أو بإنسان أنهكه المرض واعتصره الألم، أو بطفل معاق، أو بجنين لم يخرج من بطن أمه ولم ير النور بعد. بل إن الإسلام لم يعط الإنسان الحق بالتصرف بروحه الخاصة به، فمنعه من الانتحار معتبراً ذلك طريقاً إلى النار والعذاب الأخروي. وهو ما يؤكد أن الروح والحياة من أمر الله تعالى، وأنه لا حق لأحد كي يتدخل بشأنها. وهي بمثابة أمانة عند هذا الإنسان يسيرها الله تعالى كيف يشاء ثم يستردها متى يشاء. لذا فإنه، وحتى لو أذن الزوج للمرأة بالإجهاض، فلا تأثير لهذا الإذن في رفع المسؤولية عنها إن هي أجهضت بعد الأربعة أشهر، وبالتالي يجب عليها دية الجنين، لأن الجنين صار نفساً بنفخ الروح فيه، فلا يملك أحد إتلافه أو الإذن بإتلافه، لأن فاقد الشيء لا يملك التصرف فيه كما لا يملك منحه لغيره.

وإذا كان من الفقهاء من تساهل في أمر الإجهاض في الأربعين يوماً الأولى للحمل، أي قبل تخلق الجنين وتشكله، خاصة عند وجود بعض الأعذار، فقد تشددوا في الأمر بعد التخلق، بل وذهبوا جميعاً إلى

الحرمة القاطعة بعد نفخ الروح. بل إن فريقاً من العلماء قد تشدد في الأمر من اليوم الأول للحمل حتى مع قيام تلك الأعذار.

وباختصار، فإن الجنين متى ما استقر في رحم الأم، فإنه ينبغي صيانته. وإذا كان من عذر يدفع إلى التساهل في الأمر في الأيام الأولى للحمل في بعض الحالات، فإن هذه الأعذار تصبح غير مقبولة مع تطاول الأيام، حيث تشتد الحرمة مع تخلق الجنين وبروز بعض معالمه البشرية، كما تشتد حرمتها مع نفخ الروح، وهكذا. بل إن من العلماء، كالغزالي، من ذهب إلى القول بالتحريم من اليوم الأول للحمل كما أسلفت. فخلاصة القول أن الحمل له الحق بالحياة من اللحظة الأولى، ولا يجوز التعرض له بحال من الأحوال، وإن كانت درجة الإثم في بداية الخلق لا تستوي مع ذلك بعد نفخ الروح، لأن الحرمة تشتد مع توالي الأيام.

أما نفخ الروح، فقد ذهبت جماهير العلماء إلى أنه يحصل بعد مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل،(٢٣) معتمدين على حديث ابن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يقول فيه: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد. ثم يُنفخ فيه الروح...".(٢٤) لكن إلى جانب هذا الرأي، برز رأي آخر يقول بأن نفخ الروح إنما يحصل بعد مرور الأربعين يوماً الأولى على الحمل وليس بعد مرور الأربعين الثالثة. وذلك بالاستناد إلى أحاديث أخرى يبدو منها هذا التحديد المخالف لظاهر حديث ابن مسعود رضي الله عنه (٢٥). من ذلك قول الرسول عليه السلام: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه نطفة أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك. ثم يرسل الملك، فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات، بكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد...". ومنها كذلك الحديث الذي يقول: "أن ملكاً موكلاً بالرحم إذا أراد الله أن يخلق شيئاً بإذن الله لبضع وأربعين ليلة...". وفي رواية: "إذا مر بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً، فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك. ثم يقول يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء ويكتب الملك. ثم يقول يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك...". ومن ذلك أيضاً: "يدخل الملك على النطفة بعدما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة فيقول: يا رب أشقي أو سعيد؟ فيكتبان. فيقول يا رب أذكر أم أنثى؟ فيكتبان، ويكتب عمله وأثره وأجله ورزقه..." .

فإذا كان ظاهر حديث ابن مسعود يفيد أن نفخ الروح إنما يحصل في مستهل الشهر الخامس ونهاية الشهر الرابع أي بعد مائة وعشرين يوماً، فإن ظاهر الأحاديث الأخرى يفيد أن ذلك يحصل بعد الأربعين يوماً الأولى للحمل بقليل. وإذا كان جمهور العلماء قد أخذوا بظاهر الحديث الأول للقول بالمائة والعشرين يوماً، فإن هذا لا يمنع من الحذر لإمكان حصول ذلك بعد الأربعين الأولى وفق ظاهر الأحاديث الأخرى. خاصة وأن القول الثاني قد عزز موقفه بما توصل إليه علم التشريح من أمارات تشير إلى أن جميع مراحل تطور الجنين التي ذكرتها الأحاديث من نطفة وعلقة ومضغة لعلها تحصل في الأربعين يوماً الأولى. وبالتالي فإن هذا يزيد احتمالية أن يكون نفخ الروح بعد الأربعين يوماً الأولى وليس بالضرورة بعد المائة وعشرين يوماً. وهو ما يؤكد

ضرورة أخذ ذلك بالحسبان عند التفكير بالمساس بالجنين لاحتمال أن تكون قد نفخت فيه الروح.

ولإجمال قول المذاهب في الإجهاض، أوجز الأمر بالآتي:

أولاً: ورد في مصادر الحنفية ما يفهم منه جواز إسقاط الجنين قبل التخلق، في حين صرح آخرون في المذهب إلى أن ذلك الجواز لا يحمل على الإباحة إلا عند وجود العذر الشرعي، وإلا فإنه يلحق الفاعل الإثم للإسقاط من غير عذر. فإذا كان المُحرم بالحج يأثم فيما لو كسر بيض الصيد لأنه أصل الصيد، فلا أقل من أن يلحق الإثم من يُسقط الجنين الذي هو أصل الولد إن كان ذلك قد حصل من غير عذر. فإن الماء إذا ما وقع في الرحم مآله الحياة ولا بد أن يكون له حكم الحياة، وهو ما يجعل الإجهاض في هذه الفترة لا على الإباحة المطلقة إنما على الكراهة، وربما لحق فاعلها إثم إن قام بذلك من غير عذر حسب هؤلاء خلافاً لما يفهم من القول الأول الذي لم يرتب الإثم على الإجهاض في هذه الأيام التي تسبق النفخ. أي أنهم حملوا الإباحة على حالة وجود العذر وأن عدم الإثم يعني أن الفاعل لا يأثم إثم القتل لأنه دون القتل في الوزر. كما ينبغي التنويه هنا إلى أن فريقاً منهم حمل التخلق على ما يحدث بعيد الأربعين يوماً الأولى بقليل، فهذا هو الذي لا شيء فيه، أما بعد ذلك التخلق وإلى ما قبل نفخ الروح ففي الإجهاض الغرة ولا أقل من أن يلحق مرتكبه الإثم وربما حمل الإجهاض عندها على الكراهة التحريمية، في حين قصد فريق بالتخلق نفخ الروح خاصة وأنهم جعلوا ذلك إلى انقضاء أربعة أشهر على الحمل. أما بعد التخلق ونفخ الروح، بتمام الأربعين الثالثة، أي بعد مائة وعشرين يوماً، فإن الإجهاض حرام قطعاً عندهم، كما هو الحال عند غيرهم.(٢٦) كما ينبغي التذكير بأن الكراهة التحريمية عند الحنفية هي بمرتبة الحرام عند سواهم. وبالتالي، فإننا نجد الحنفية يجعلون الإجهاض على ثلاث مراحل ولكل مرحلة حكمها: فالمرحلة الأولى هي لما قبل التخلق والتصوير بحدود الأربعين يوماً الأولى للحمل، وهذه فيها بعض التساهل إلى حد الجواز ورفع الإثم عند بعضهم. والمرحلة الثانية تمتد ما بين التخلق المذكور إلى ما قبل نفخ الروح، وهذه يشتد الموقف من الإجهاض فيها ما بين الكراهة أو الكراهة التحريمية إلا لعذر شرعي. والمرحلة الثالثة هي التي تلي نفخ الروح بتمام المائة والعشرين يوماً، وهذه يحرم فيها الإجهاض من كل وجه مطلقاً.

ثانياً: قالت المالكية بعدم جواز الإجهاض ولو قبل الأربعين يوماً، وإذا نفخ فيه الروح حرم الإجهاض إجماعاً. وهذا القول هو المعتمد في المذهب. أي أن المالكية لا يجيزون الإجهاض من أول يوم ومن غير استثناء لحالة العذر، وأن الحرمة قبل النفخ كالحرمة بعد النفخ، وإن كان هناك رأي آخر عندهم يحمل عدم الجواز قبل النفخ على الكراهة وليس على الحرمة. فإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح فإنه قتل نفس، ولكن لا يقتل قاتل الجنين في العمد لأن حياة الجنين غير معلومة. يتضح من ذلك أن محصول الحمل له حق الحياة من البداية ولا يجوز التعرض له بحال من الأحوال عند المالكية، كما لم ينص المذهب على التساهل في إسقاط الحمل لعذر كما هو الحال في بقية المذاهب، وإن كانت الحرمة ليست على نفس الدرجة قبل التخلق وبعده وبعد نفخ الروح. (٢٧)

ثالثا: ورد عن بعض الشافعية ما يوحي بجواز الإجهاض قبل التخلق مع احتمال تلبس هذا الجواز بالكراهة، في حين ورد عن آخرين ترجيح تحريم إسقاط النطفة والعلقة لأنها بعد الاستقرار آيلة للتخلق. وينبغي التنويه هنا إلى أن أبا حامد الغزالي قد ذهب إلى منع الإجهاض من اليوم الأول لاستقرار الجنين في الرحم لأنه آيل للتخلق. فقد قال الغزالي (في إحيائه) أن الإجهاض جناية على موجود حاصل، وله مراتب. وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية. وإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش. وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية فحشاً. يأتي هذا القول في مقابل رأي آخر عندهم ينص على جواز إلقاء النطفة والعلقة. أي أنهم في المذهب على قولين في أمر الجنين قبل التخلق، فمن قول بالتوسع وعدم ترتيب شيء على ذلك، إلى قول بأن للجنين حرمة حتى في هذه الفترة فلا يجوز إفسادها كما نص الغزالي. (٢٨)

رابعاً: يظهر من قول الحنابلة التمييز بين مرحلة التخلق وعدم التخلق، فان تخلق الجنين ففيه الغرة وإلا فلا. فقد قالوا في الحامل إذا شربت دواءً فألقت جنينها، بأنها إن ألقت مضغة وشهدت القوابل أن فيه صورة ففيه الغرة، وإن لم يشهدن ففيه وجهان، أصحهما أنه لا شيء فيه. ومعنى هذا أنه لا يجوز إسقاط الحمل بعد مضي أربعين يوماً. أي أنهم جعلوا الأربعين يوماً هي الحد الفاصل للتخلق كما يبدو، فأباحوا للمرأة إلقاء النطفة قبل الأربعين بدواء، في حين لم يبيحوا لها ١لك بعد الأربعين ولو بسبب المرض. لذا قالوا في المرأة التي تشرب دواء لمرض فيسقط الجنين أنها تضمن حملها. أما بعد نفخ الروح فلا جدال في حرمة الإجهاض عندهم. لذا، لو شربت الحامل الدواء بعد نفخ الروح فأسقطت الجنين فعليها الغرة وعتق رقبة، لأنه قد ثبت للجنين الإسلام تبعاً لوالديه. (٢٩)

خامساً: قال ابن حزم الظاهري في المرأة التي تسقط حملها: إن كان لم ينفخ فيه الروح فالغرة عليها. وإن كان نفخ فيه الروح ولم تتعمد قتله فالغرة على عاقلتها (أقاربها) والكفارة عليها. وإن كانت تعمدت ذلك فالقصاص عليها، وإن كان الجاني غيرها فالقصاص على الجاني. (٣٠) وهو ما يعني أنه لا يجوز إسقاط الجنين لا قبل مضي أربعة أشهر ولا بعده من غير استثناء عنده لا لمرض ولا لغيره من الأعذار.

يتبين من خلال عرض أقوال المذاهب في حكم الإجهاض ما يلي:

أولاً: الإجهاض في مرحلة ما قبل التخلق. أي خلال الأربعين يوماً الأولى للحمل. وهنا يبرز رأيان: الأول يقول بالمنع مطلقاً من أول يوم، ومن هؤلاء الإمام مالك والغزالي وبعض الحنفية كصاحب الخانية. أما الرأي الثاني، وهو الذي يفهم من أقوال العديد من علماء المذاهب، فهو القول بالجواز، ولكن مع تقييد ذلك بالكراهة غالباً رغم الإعفاء من المسؤولية الجنائية. ذلك أن إطلاق حرية الإجهاض في أية مرحلة

يتنافى مع مقاصد الشريعة، فضلاً عن أن الحياة حتى الحيوانية منها قد نهى الإسلام عن إزهاقها فكيف بالإنسان أو بما هو أصل للإنسان. لكن يبقى من العلماء من قال بإباحة الإجهاض في هذه الفترة حتى من غير عذر ما دامت الروح لم تنفخ فيه ولم يتخلق الجنين بعد، وهو الذي رفضه كثير من محققي المذاهب المعتبرة لمنافاته لمقاصد الشريعة.

ثانياً: الإجهاض في مرحلة التخلق إلى ما قبل نفخ الروح. وهي الفترة الممتدة من نهاية الأربعين يوماً الأولى وحتى موعد نفخ الروح عند المائة والعشرين. فإذا كان فريق من العلماء يقصد بالتخلق نفخ الروح الذي يحصل بعد الأربعين الثالثة وما يرافق ذلك من تشكل بارز للجنين يمكن أن تلحظه القوابل وتشهد به، فإن فريقاً آخر يقدر هذه المرحلة بحدود ما بعد الأربعين يوماً الأولى للحمل، وهو المقصود هنا. فإذا حصل الإجهاض بعد ظهور أية علامة بشرية خارجية على الجنين كالوجه أو اليد أو الرجل، وقد يكون ذلك في أي وقت من الفترة الواقعة ما بعد اليوم الأربعين ونهاية الشهر الرابع للحمل، فإن الإجهاض عندها يكون أقرب إلى الحرام، وأقل ما يقال فيه أنه مكروه كراهة تحريمية تتقدم مع تقدم عمر الحمل. لكن يمكن السماح بالإجهاض هنا لحاجة ماسة كما في الحاجة لدفع ضرر صحي عن الأم يحدد الأطباء طبيعته و حجمه، كاسترخاء القلب والقصور الكلوي وسرطان الثدي و الغدد اللعابية وغيرها. ذلك مع الإشارة إلى أن من العلماء من جعل هذه المرحلة مع المرحلة الأولى جملة واحدة وأجازوا الإسقاط فيها ما دام الجنين لم يبلغ الأربعة الأشهر ولم ينفخ فيه الروح، كالحنفية، وهو الجواز الذي عارض إطلاقه حتى عدد منهم كما أسلفت.

ثالثاً: الإجهاض في مرحلة ما بعد نفخ الروح. يعتبر الإجهاض في هذه الحالة حراماً بإطلاق، ولم يخالف في ذلك أحد من العلماء المعتبرين والمعروفين. بل إنها تعتبر جنحة شرعت لها عقوبتان وهما الدية (الغرة) والكفارة، إلا في حالة تشكيل الجنين خطورة أكيدة على حياة الأم، بحيث لا يندفع هذا الخطر إلا بالإجهاض، فانه عندها يباح لدفع الخطر المحدق بالأم، إذ الأصل وهو الأم أولى بالحفظ والاعتبار من الفرع وهو الجنين.

رابعاً: موقف علماء الشريعة المعاصرين. ينبغي التنويه إلى أن علماء الشريعة المعاصرين يأخذون بالحيطة في أمر الجنين حتى من اليوم الأول لاستقراره في الرحم نطفة. وبالتالي فإنهم لا يبيحون التصرف به إلا في حالات الضرر والضرورة حتى قبل نفخ الروح. خاصة على ضوء ما توصل إليه العلم من حقائق مذهلة حول مراحل تكون الجنين. حيث تبين أن معظم مراحل التخلق قد تنشأ في الأربعين يوماً الأولى للحمل، وأن ثمة حياة بيولوجية من نوع ما يتمتع بها الجنين منذ حصول التلقيح في اليوم الأول بغض النظر عن موعد نفخ الروح فيه. ولعل هذا أيضاً هو ما جعل بعضهم يميل إلى فهم مراحل الخلق الواردة في حديث ابن مسعود من خلال حملها على الأحاديث الأخرى وليس العكس. وهو ما يزيد في الحيطة والحذر. وبهذا يتبين أن علماء الشريعة المعاصرين قد بدوا أكثر ميلاً إلى قول المالكية وإلى ما نص عليه أبو حامد الغزالي من منع الإجهاض منذ اللحظة الأولى لتكوُن الجنين واستقراره في الرحم.

خامساً: الإجهاض لسبب طبي. أما إذا تأكدت الخطورة على حياة الحامل بشهادة

الأطباء المختصين، واستحال التوفيق بين حياة الأم والجنين، فإن الأمر عندها مختلف تماماً، وذلك لدى غالب علماء السلف والعلماء المعاصرين على حد سواء. لأنه لا يجوز التفريط بحياة الأم لأجل الجنين الذي هو فرعها. وبالتأكيد، فإن الحديث عن نوع السبب الطبي وحجم الضرر الناجم عنه حتى يكون سبباً مقبولاً لتبرير الإجهاض، إنما يتأثر بعمر الجنين. فكلما تدرج الجنين من مرحلة ما قبل التخلق في الأربعين يوماً الأولى، إلى مرحلة التخلق، إلى مرحلة ما بعد نفخ الروح، كلما ازدادت العقبات أمام إباحة الإجهاض. وبالتالي فإن الإجهاض في الأربعين يوماً الأولى قد يباح لأي سبب طبي يتخوف الأطباء من حدوثه للجنين، كالاحتمال الراجح لتشوهه بسبب تعرض الأم للأشعة أو تناولها لأدوية تضر بالجنين فتشوهه بشهادة الأطباء. إلا أن هذا السبب لا يعتبر مبرراً كافياً للإجهاض بعد نفخ الروح عند معظم العلماء، لأنه يكون قد نفخ فيه الروح، فلا يملكون حق الفتوى بإجهاضه. لذا، فإنهم لا يملكون استثناء سوى ما كان يشكل خطراً يتهدد حياة الأم مع تعذر وجود سبيل للحفاظ على الأم والجنين معاً. لأنهم عندها مضطرون للحفاظ على حياة الأم ولو على حساب الجنين عملاً بقاعدة ارتكاب أخف الضررين لدفع الضرر الأكبر. ثم إن حياة الأم متحققة بخلاف حياة الجنين غير المضمونة ما دام في بطن أمه ولم ينفصل عنها حياً، فضلاً عن أن حياة الأصل أولى بالحفظ والاعتبار من حياة الفرع. (٣١) لذا، فإن الأصل أن تسارع المرأة الحامل إلى إجراء الفحوص اللازمة في وقت مبكر للتأكد من سلامة الجنين، ثم للتمكن من التصرف السريع حال وجود أية مشاكل في الجنين، بدل الانتظار حتى موعد نفخ الروح وما يترتب على ذلك من تشريعات خاصة.

٣:٤ حق الإنجاب والعلاج

لا يجادل عاقل في وجود رغبة عارمة لدى معظم الأزواج في الحصول على ذرية، كما لا يناقش عاقل في ضرورة مساعدة أي زوجين فشلا في الحصول على ذلك من خلال الطرق العديدة لعلاج العقم، كما لا يناقش عاقل أيضاً في ضرورة حماية الزوجين من جميع الأمراض الجنسية المعدية وسواها ومن أمراض السرطان المعيقة كسرطان الثدي والرحم. كل هذا لا يعترض عليه أحد. بل وينبغي عمل البرامج العديدة لضمان حصولها، وان تسهم في ذلك الحكومات والمؤسسات الأهلية على حد سواء، وأن يشمل ذلك التوعية والتثقيف إلى جانب العلاج.

لكن ينبغي العلم بأن حق الإنجاب في الإسلام إنما هو مقيد بأن يحصل لشخصين بينهما رباط زوجي قائم. وفق هذا الشرط، لا يعارض الإسلام أي شكل طبي للتلقيح الصناعي الداخلي أو الخارجي، ما دام يقع بين الزوجين الشرعيين ومنهما وعند الضرورة. أما أن يتبرع رجل بحيوانات منوية لأسرة أخرى عجزت عن الإنجاب، أو أن تتبرع امرأة أجنبية كي تحتضن جنيناً ليس لها في رحمها، أو أن يجري استخدام حيوانات منوية مجمدة بعد موت صاحبها، فكل هذه الصور لا تجوز لعدم قيام الرابطة الزوجية، ولما تحدثه من إشكالات أخلاقية وقانونية لا حصر لها.

وبخصوص الأمراض الجنسية، فإنه ينبغي التثقيف والتوعية بشأنها، بل والتحذير منها، وأنها غالباً ما تحصل بسبب الممارسات الجنسية المحرمة والعلاقات المحظورة والشذوذ، وان الحل ليس باستخدام

الوسائل المانعة من انتقال المرض فحسب، رغم الإقرار بأهميتها، إنما بالبعد عن العلاقات والممارسات الجنسية المحظورة ابتداءً، مع ضرورة الإسهام في الجهد العالمي لإيجاد العلاج المناسب لتلك الأمراض الفتاكة من خلال البحوث والتجارب العلمية وتأمين النفقات اللازمة لذلك.

٣:٥ زواج الأقارب

أشارت العديد من الدراسات و المسوح، ودلت التجارب المعيشية المنظورة، على أن زواج الأقارب، وبخاصة إذا كان من الدرجة الأولى، قد يعود بالضرر على المواليد. ذلك أن زواج الأقارب يخلق فرصاً أكبر لظهور أمراض نادرة الوقوع خارج دائرة الأقارب وهو ما يدفع ثمنه حال حصوله كل من الأولاد وذويهم والمجتمع على حد سواء.

لكن، ورغم ذلك، فإن نسبة زواج الأقارب داخل المجتمع الفلسطيني تبقى هي الأعلى مقارنة مع المجتمعات العربية والإسلامية، في حين بدأت الظاهرة بالتلاشي في بعض دول العالم الحديث. وقد أكد انتشاره عندنا، جهاز الإحصاء المركزي الفلسطيني، إلى درجة اعتباره ظاهرة مقلقة تكاد تشكل نصف الزيجات في المجتمع الفلسطيني. [٣٢] ولعل عددا من العوامل، هي التي تقف وراء هذه الظاهرة، منها العادات والتقاليد السائدة، ومنها سهولة الزواج وقلة تكاليفه بين الأقارب، ومنها الرغبة في الحفاظ على الميراث وعدم خروجه من العائلة، ومنها الرغبة في تعزيز روابط القرابة داخل العائلة، ومنها الحرج في رفض طلب القريب إذا ما تقدم بطلب الفتاة مخافة قطيعة العلاقات، ومنها الأوضاع الأمنية المضيقة التي تحد من القدرة على التنقل والتواصل ليس مع العالم الخارجي فحسب وإنما داخل المنطقة الواحدة وهو ما يقلل من فرص تغريب الزواج ويزيد في نسبة زواج الأقارب.

وإذا كانت هذه النسبة أعلاه آخذة بالتراجع فإن درجة التراجع محدودة وغير مقنعة مقارنة مع مخاطرها التي يشاهدها المواطنون، وعلى ضوء توصية علماء المسلمين بتغريب النكاح حتى لا يضعف النسل أو تحصل القطيعة بين الأقارب. فقد جعل الشافعية ضمن ضوابطهم فيما يستحب في اختيار الزوجة أن لا تكون ذات قرابة قريبة معللين ذلك بالخوف من أن يخرج الولد ضاوياً ضعيفاً. والشافعي نص على أنه يستحب للرجل أن لا يتزوج من عشيرته. وقد عُلل ذلك بأن من مقاصد النكاح اتصال القبائل مع بعضها والمعاونة واجتماع الكلمة وهو ما يحصل بتغريب النكاح لا بزواج الأقارب. وابن قدامة يحض على اختيار الغريبة لأن ولدها أنجب، ولهذا يقال: اغتربوا لا تضووا. أي انكحوا الغرائب كي لا تضعف أولادكم، ولأنه لا تؤمن العداوة في النكاح فإذا كان ذلك في قرابة أفضى إلى قطيعة الرحم التي أمر الله بصلتها. [(٣٣)]

ولعل هذا ما يحتم ضرورة عمل حملة تثقيفية منظمة تقوم عليها المؤسسات الصحية الحكومية والأهلية والمراكز الثقافية والإعلامية والدينية، وخاصة من خلال خطب الجمعة. صحيح أن أحداً لم يقل بحرمة زواج الأقارب، وصحيح أن زواج الأقارب ليس من الضرورة أن يشكل خطورة على سلامة المواليد في كل حال. لكن هذا لا يمنع أخذ الحيطة والحذر، خاصة في حالات القرابة من الدرجة الأولى، أو لدى من حصل

بين عائلاتهم تكرار سابق في زواج الأقارب، أو بين من ظهرت لديهم حالات من ضعف المواليد. ذلك أن فرص التعرض للضرر عندها تزداد. وإذا ما ترجح للإنسان احتمال حصول الضرر على المواليد فقد تأكدت ضرورة الأخذ بالأسباب وترك هذا المباح إلى زواج آخر. ذلك أن الضرر ممنوع، وأن الضرر يزال، وأنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، كما أسلفت. ولعل هذا ما دفع المحاكم الشرعية عندنا إلى رفض إبرام أي عقد زواج حتى يقوم الخاطبان بإجراء فحص "الثلاسيميا" على سبيل المثال للتأكد من مناسبتهما لبعضهما بما لا يعود بالضرر على المواليد.

٣:٦ الزواج المبكر، والخصوبة، والتسرب من المدارس

يعتبر الزواج المبكر من أكثر القضايا نقاشاً وجدلاً من بين القضايا المجتمعية في فلسطين. فما من جمعية أو ناد أو ملتقى أو مجلة أو صحيفة أو محطة مسموعة أو مرئية إلا وعرض القضية للنقاش. هذه الحملة المكثفة، يفسرها فريق من الباحثين بحجم الظاهرة الكبير في فلسطين، وبحجم أضرارها على المجتمع الفلسطيني والتي يعتبر تسرب الفتيات من المدارس أحد مظاهرها، فضلاً عن العلاقة الطردية بين الخصوبة والزواج المبكر. [٣٤] ولما كانت الخصوبة العالية عاملا معيقاً لبرامج التنمية في بلادنا نظراً لقلة الموارد، فقد أدى هذا إلى زيادة الحملة ضد الزواج المبكر، خاصة مع وجود فجوة في فلسطين بين معدلات التنمية المتراجعة وبين معدلات الخصوبة المتزايدة، وهو ما يزيد في نسبة الفقر، ويصيب برامج التنمية ومشاريعها بالفشل والعجز عن مواكبة احتياجات الزيادة السكانية. [٣٥] علماً بأن نسبة الخصوبة عندنا تبلغ حوالي ستة مواليد، الأمر الذي سيضاعف عدد السكان خلال عشرين سنة ليزيد على السبعة ملايين نسمة، وهو ما يزيد في كثافة السكان عندنا وفي غزة خاصة التي تشكل أكثر كثافة سكانية في العالم. [(٣٦)]

وبالتأكيد فإن المسؤولية عن الفجوة لا تعود كلها لارتفاع نسبة الخصوبة عندنا. إنما تعود بالدرجة الأولى إلى الاحتلال الإسرائيلي الذي يقوم بجملة ممارسات عنصرية ضدنا. من ذلك احتكاره للمصادر المائية وتحويلها للإسرائيليين، وهو ما ينعكس سلباً على الثروة الزراعية عندنا بل وعلى الصحة العامة للمواطنين. ومن ذلك سياسة المعازل والجدر العنصرية العازلة التي تحاصر الفلسطينيين في تجمعات سكانية كثيفة بعيداً عن أراضيهم الزراعية ومصادر رزقهم وعملهم وقوت يومهم. ومن ذلك استمرار مصادرة الأراضي المحيطة بالمستوطنات المزروعة على أرضنا كالسرطان المتحرك بغية توسيعها يوماً بعد يوم مع أنهم يبررون ذلك بالدواعي الأمنية زوراً. ومنها استمرار مشكلة اللاجئين الذين رحلوا من أرضهم كي يعيشوا في مخيمات مكتظة وفي ظروف غير صحية وغير ملائمة وغير إنسانية. وبالتالي، فإن المسؤولية إنما تعود ابتداءً إلى الاحتلال وإلى الضمير العالمي ومؤسساته الدولية وليس إلى الخصوبة التي يحلو للبعض اتهامها ومهاجمتها وتحميلها مسؤولية الفجوة الغذائية عندنا. ونحن، الباحثين، لا ينبغي أن ننساق إلى الأجندة والتفسيرات الإسرائيلية ومن يصفق لها ويدعمها في العالم. إنما علينا أن نكون متفانين في الكشف عن الحقيقة وفي وضع النقاط على الحروف. فليس من المعقول أن تأتي قوة أجنبية غازية لاحتلال الأرض وطرد أهلها منها وحرمانها من سهولها وشواطئها ومياها الجوفية وعيونها المتدفقة، ثم تجميع من تبقى منهم في تجمعات بائسة وظروف لا إنسانية، ثم نبدأ جميعاً بعد ذلك بلوم الضحية ومناقشة ظروفه غير الإنسانية

المصطنعة وربما لتحميله مسؤولية كل ذلك. ثم لا أحد يعود باللائمة على المعتدي الحقيقي.

والحديث عن الزواج المبكر، إنما ينحصر في البنات دون الذكور، لدى المعترضين عليه. حيث إن متوسط عمر الزواج بين البنات هو ١٨-١٩ سنة، بينما هو بين الذكور يبلغ ٢٣ -٢٤ سنة. كما تشير بعض الدراسات إلى أن نسبة المتزوجين من الذكور في الشريحة العمرية ما بين ١٥-١٩ سنة تشكل حوالي ٣٪ فقط، بينما حوالي نصف الفتيات يتزوجن قبل سن التاسعة عشرة من عمرهن. (٣٧)

وفي دراسة لمفتي طولكرم الشيخ عمار بدوي، (٣٨) على أكثر من سبعة آلاف عقد زواج ، هي مجموع العقود المسجلة عام ١٩٩٨ في شمال الضفة الغربية، تبين أن نسبة انتشار الظاهرة بين الفتيان والفتيات وفق الشريحة العمرية، هي كما يبينها الجدول الآتي:

الفئـــة العمريـــة	النسبة في الذكور	النسبة في الإناث
١٥-١٧	٪١	٪٣١
١٨	٪١,٦	٪١٢
١٩	٪٣	٪١٠
٢٠-٢٤	٪٣٥	٪٢٩
٢٥-٢٩	٪٣٦	٪١٠
٣٠ فأعلى	٪٢٣	٪٧

هذا الجدول يبين أن الزواج المبكر إنما ينتشر بين الفتيات بصورة ملحوظة خلافاً للفتيان. كما أنه يتفق مع نتائج الدراسات الأخرى التي توصلت إلى أن حوالي نصف الفتيات يكن قد تزوجن مع بلوغهن سن التاسعة عشرة. ولما كان الزواج المبكر، هو الذي يتم قبل الثامنة عشرة من العمر، وفق المتحدثين عن هذه الظاهرة، فإن ذلك سيخلق مبرراً كافياً عندهم لإعلان الحملة ضد الزواج المبكر في بلادنا على ضوء هذه الأرقام.(٣٩)

٣: ٦: ١ أسباب الحملة ضد الزواج المبكر (٤٠)

أولاً: التأثير السلبي للزواج المبكر على صحة المرأة بدعوى أن نسبة عالية من النساء اللواتي يتزوجن في سن مبكرة يعانين من مشاكل صحية بعد الزواج تتمثل في تعقيدات الحمل و الولادة، والولادة المبكرة، واحتمال الوفاة خلال الوضع. فضلا عن انعكاس ذلك على صحة الجنين ذاته سلبياً. وبالتأكيد فان فريقاً آخر يجادل في هذه الادعاءات، مشيراً إلى أن الحملة على الزواج المبكر ليست لدوافع صحية تتعلق بالأم أو الجنين، إنما لدوافع سياسية تتعلق بالصراع الديموغرافي بين شعبين على أرض واحدة، ومستشهداً بالآراء الطبية التي تمتدح الحمل في فترة الشباب وفي عمر وسيط، بل وتحذر من مخاطر الحمل في سن متأخرة سواءً على الأم أو على الجنين. اللهم إلا إذا كان الحمل في سن مبكرة جداً، فانه لا نصير له. وبالتأكيد، فان الحكم في هذه

المسألة هم الأطباء أنفسهم، لتحديد الفترة المناسبة للحمل.

ثانياً: التأثير النفسي السيء للزواج المبكر على الفتاة، حيث تكون الفتاة غير مهيأة نفسيا للزواج ومستلزماته، مما يشعرها بالقلق إلى حد الاكتئاب أحيانا. وهو ما جعل نسبة عالية من النساء اللاتي تزوجن مبكراً يصرحن بأنهن لن يكررن التجربة ذاتها مع أطفالهن، وأنهن لا يشعرن بالسعادة لما حصل معهن. وهذا قد يكون صحيحاً في الزواج المبكر جداً والذي يحصل عادة بقرار عائلي لا علاقة للفتاة فيه. أما إن كانت الفتاة ناضجة وفي عمر غير مبكر جداً وكان الزواج برضاها التام فان الأمر سيكون مختلفاً في الغالب، وذلك بفضل الثقافة العامة والمعرفة الجنسية على وجه الخصوص والتي توفرها الفضائيات وغيرها للجميع في عصر العولمة التي لا تعرف الحدود ولا الضوابط. ثم ينبغي ونحن نتحدث عن الكآبة والقلق، أن لا ننسى ما يحل بالفتاة منهما إذا ما فاتها القطار من غير زواج وبدأت تشعر بمرارة العنوسة واليأس. خاصة وأننا نتحدث عن حق الجميع برفاه جنسي، وأن ذلك من صميم الصحة الإنجابية، وهو ما يؤكد ضرورة العناية بهذه الشريحة ووضع المقترحات بخصوصها، وهو ما لا يلتفت إليه أحد، وكأنه لا يعنينا.

ثالثاً: معارضة الزواج المبكر لحقوق الطفل على وجه الخصوص لأنه يقع على الفتاة في سن الطفولة مادام يحصل لها قبل الثامنة عشرة، فيحرمها من حقوق الطفل التي نصت عليها المواثيق الدولية. فهو يحرمها من حقها في الرعاية والأمان والصحة والتعليم وبناء الذات والتمتع بوقت الفراغ الذي يستحقه كل طفل. كما أنه ينتهك حق الطفلة في التعبير عن الرأي في أخص قضاياها المصيرية. وحتى لو أنها استشيرت فإنها تكون صغيرة على اتخاذ قرار صائب وناضج بهذا الشأن، خاصة وأن قرار الزواج يعتبر أهم وأصعب قرار تتخذه الفتاة في حياتها. مرة أخرى، فان هذا يكون صحيحاً في حال الزواج المبكر جداً، أما فيما بعد ذلك فليس محل تسليم لدى الفقهاء المسلمين الذين أعطوا عمراً دون الثامنة عشرة للرشد والبلوغ.

رابعاً: الزواج المبكر ينعكس سلباً على التعليم، حيث أنه يؤدي إلى زيادة نسبة تسرب الفتيات من المدارس، وذلك إما لأن الأنظمة التعليمية تمنع المتزوجة من البقاء في المدرسة مع سائر الفتيات، وهو ما بدأت النظم المدرسية بمعالجته مؤخراً، وإما لصعوبة التوفيق بين الدراسة والواجبات الزوجية. وهو ما يؤدي إلى حرمان الفتاة من حقها في التعليم، مكتفية بالمرحلة التي وصلت إليها. وهو ما جعل متوسط عدد سنوات الدراسة للفتاة حوالي تسع سنوات. أي أنها لا تكمل المراحل المدرسية، فضلاً عن الحرمان من الجامعة.

لكن ومن المبشر في هذا المجال ، وحسب السيدة سعاد قدومي من وزارة التربية والتعليم [٤١] ، أن التسرب من المدارس عندنا في تراجع، حيث أنه تراجع ما بين عام ١٩٩٥ وحتى ٢٠٠٢ من ٥٫٢٪ إلى ١٧٫١٪ وأن نسبة التسرب عندنا تبقى دون مستواها في دول الجوار وهو ما يجعل الوضع عندنا أفضل منهم. ثم إن تسرب الفتيان عندنا أكثر من تسرب الفتيات خلافاً لاعتقاد الكثيرين، وإن كان لتسرب كل من الجنسين أسبابه الخاصة. فهو ربما كان للبنات بسبب الزواج غالباً، بينما هو للفتيان بسبب العمل أو الفشل في التحصيل العلمي أو هما معاً. ونحن لا نستطيع تحميل المسؤولية الكاملة عن التسرب للزواج المبكر. إنما هناك أسباب متعددة.

بعض هذه الأسباب ذاتي يتمثل في تدني القدرة على التحصيل العلمي في ظل الرسوب المتكرر أو لوجود إعاقات جسدية أو نفسية تحول دون مواصلة المشوار التعليمي. وبعضها اجتماعي يتمثل في رفض بعض الأهل إرسال بناتهم إلى مدارس مختلطة للجنسين مع عدم وجود خيار آخر لديهم. وبعضها اقتصادي يتعلق بعجز الأسرة عن توفير نفقات التعليم خاصة إذا كان يشمل المواصلات إلى جانب المصاريف الأخرى، فضلاً عن أن ظروف البعض تدفع بالأولاد للخروج للعمل لمساعدة أسرهم البائسة. وبعضها يعود إلى النظام التعليمي ومناهجه وقوانينه التي لعلها لا تشكل جذباً وإغراءً لبعض الطلبة بالإضافة إلى الفصل من المدرسة بسبب تجاوز السن القانوني وتكرار الرسوب. وبعضها يعود إلى انخفاض الميزانيات التي تخصصها دولنا للتعليم رغم الحاجة إلى ميزانيات ضخمة. كل هذا بالإضافة إلى عامل الزواج المبكر. وبالتالي، فإننا لا نستطيع تحميل المسؤولية إلى الزواج المبكر وحده. إنما هنالك جملة أسباب لا بد من السعي لمعالجتها بدل إلقاء المسؤولية على هذه الشماعة. وهنالك جملة من الاقتراحات الوقائية والعلاجية التي أشار إليها الكثيرون ويمكن أن تسهم في إلغاء أثر هذه الأسباب ووضع حد للتسرب من المدارس. (٤٢)

خامساً: الزواج المبكر ينعكس سلباً على التنمية وعلى مستوى مشاركة المرأة فيها. ذلك أنه سيقود إلى عزل المرأة عن الحياة العامة والمشاركة المجتمعية، حيث ستجد الفتاة نفسها أُما خلال عام، فتنشغل ببيتها و أطفالها عن أي أمر آخر. وهو ما يجعل مشاركتها في المجال العام أمراً شبه مستحيل. (٤٣) وبالتأكيد، فان الإسلام حريص على إسهام المرأة في التنمية. وهو بالتالي حريص على توفير الأسباب التي تيسر دورها في ذلك. إلا أن الإسلام لا يقبل التهوين من شأن الوظيفة الأساسية للمرأة في رعاية بيتها وتنشئة أطفالها، وكأن هذا ليس من جنس العمل ولا من جنس التنمية. علماً بأن مؤسسات عديدة وفي معظم دول العالم قد بدأت تركز في برامجها على ما يعرف بالتنمية البشرية. ذلك أن صناعة الإنسان وتنميته تعتبر شرطاً أساسياً ومقدمة ضرورية لأية تنمية. ثم إن الإسلام لا يمنع إسهام المرأة في الشأن العام ما دام ذلك في إطار الشرع ووفق شروطه وبما لا يعود بالضرر المحقق على الأسرة والأولاد. علماً بأن العائلة المعاصرة يخرج معظم أفرادها من البيت كل صباح إما إلى العمل وإما إلى المدرسة، وهو ما يتيح فرصة كبيرة للمرأة كي تسهم في أي نشاط عام أو سواه. والعاقلة من استطاعت التوفيق بين الواجبات ولم تجعل شيئاً على حساب شيء آخر.

على أية حال، فان هذه الحملة ضد الزواج المبكر لم تثمر كثيراً حتى الآن حسب المراقبين. وهو ما يوحي إما بعقم الحملة وإما بعدم قناعة الشارع بمبرراتها، أو أن ذلك يعود لوجود حملات مضادة ذات منطلقات دينية وسياسية أكثر إقناعاً للشارع فتلغي مفعولها. أو أن تدهور الأوضاع في السنوات الأخيرة على الأصعدة الأمنية والاقتصادية قد أسهم في زيادة نسبة الزواج المبكر عندنا، أو لكل ذلك مجتمعاً. وإذا كان قد بلغ الأمر بالبعض اعتبار سن الثامنة عشرة نهاية مرحلة الطفولة انطلاقاً من تعريف الأمم المتحدة لها، وأن أي عقد زواج قبل هذا العمر، هو زواج مبكر ويحصل في مرحلة الطفولة، وينبغي اعتباره لاغياً لا يترتب عليه أي أثر قانوني. (٤٤) فإن هذا التحديد، وبالتأكيد، لا يرضي الكثيرين ولا يتمشى مع أقوال الفقهاء. فقد كان يجري تعريف الأطفال بالأشخاص الذين هم أقل من أربعة عشر سنة، وليس ذلك الذي يمتد حتى الثامنة عشرة من العمر. (٤٥) وهو الذي أشار إليه قانون الأحوال الشخصية الأردني لعام ١٩٧٦ المطبق في

الضفة الغربية، والذي حدد سن الزواج للفتاة بخمسة عشر سنة قمرية. ثم إن المواثيق الدولية لحقوق الطفل لم تجعل سن الثمانية عشر أمراً ملزماً، فها هي اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩، والتي رفعت سن الطفولة إلى الحد الأقصى ممثلاً في الثمانية عشرة عاماً، قد جعلت للأعراف والقوانين المعمول بها في الدول دوراً في تحديد سن الطفولة. فقد نصت الاتفاقية على أن الطفل هو كل إنسان دون الثامنة عشرة من العمر ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه، أي في تلك الدول. هكذا وردت تماماً في المادة الأولى من اتفاقية حقوق الطفل. كما أن الاتفاقية ذاتها قد تركت لكل دولة حرية التحفظ على البنود التي لا تتماشى مع خصوصيتها. ومن العجيب أن تنص الاتفاقية على حق الطفل ليس في تكوين الجمعيات فحسب، بل وفي اختيار الدين، مقيدة سلطة الأبوين عليه، ومانحة له حرية لا تخضع لرقابتهما في الفكر والمراسلة والحياة الخاصة، (٤٦) بينما في موضوع الزواج يسعى البعض إلى تقييد حريته بشكل محكم ونهائي. وهو ما يوحي بأن المسألة لا تتعلق بحرية الاختيار أو بالقدرة على الاختيار والتصرف، إنما لها ذيول أخرى. بل إننا لو طالعنا الاتفاقية بأمانة علمية تامة، فإننا سنجدها قد أقرت حق الطفل حتى بممارسة النشاط الجنسي المشروع. والأمر المحظور وفق الاتفاقية إنما يتمثل في إكراه الطفل على تعاطي أي نشاط جنسي غير مشروع، كما في المادة الرابعة والثلاثين. أما إن كان النشاط الجنسي مشروعاً، ولم يكن صادراً عن إكراه، فان الاتفاقية لم تنص على منعه. وبخصوص تحديد سن معين لنشاط ما، فان الاتفاقية قد اقترحته على الدول بخصوص التحاق الأطفال بالعمل وليس بالزواج، وكذا الحال بخصوص انخراطهم في الجيش وفي الأعمال الحربية المباشرة. لذا فمن الخطل تفسير الاتفاقية على غير ما صممت له أو تحميلها ما لا تحتمل. (٤٧) وحتى لو نظرنا في قوانين العائلة في غير المجتمعات الإسلامية، وإن كان كثير منها قد جعل سن الزواج ثمانية عشر عاماً، فإن بعضها قد ميز في العمر حسب الجنس كما في فرنسا التي جعلت السن للمرأة ستة عشر سنة بينما جعلته للذكر ثمانية عشر سنة. أما بريطانيا فقد جعلت ذلك ستة عشر سنة للجنسين. وفي غالب تلك القوانين بقي مجال للاستثناء، حيث جعلت لجهة ما كالقاضي أو الحكومة المحلية أو غيرهما الحق بتزويج من هم دون هذا السن إذا برزت حاجة لذلك ولكن بعد موافقة ولي الأمر على هذا التعجيل. (٤٨)

ثم إن هذا التحديد لا يتفق مع أقوال جمهور الفقهاء الذين لهم تحديد آخر لسن الطفولة. فقد دأبوا على تحديد الطفولة بسن أقل من ذلك. فهي تبدأ من لحظة الميلاد وتنتهي مع البلوغ، وذلك لقوله تعالى: "وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم..." (النور ٥٩). أي أن حد الصغر هو ما كان دون سن البلوغ. (٤٩) وهو ما ظهر أثره في تحديد سن الزواج للفتاة في قوانين الأحوال الشخصية بعمر يتراوح بين الرابعة عشرة والسادسة عشرة أو السابعة عشرة قمرية.(٥٠) ومن الملاحظ أن القانون الإسلامي، قد أخذ بعين الاعتبار مرحلة البلوغ معياراً بهذا الخصوص. وهو ما تؤيده حكمة التشريع.(٥١) لذا فقد أخذ قانون حقوق العائلة العثماني بعدم صحة زواج الصغار غير البالغين، وبهذا أخذت لاحقاً معظم قوانين الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي.(٥٢) أما بعد البلوغ، فالأمر مختلف، والزواج مشروع. لذا فإن بعض القوانين التي حددت سن الزواج بعمر معين كأن يكون سبعة عشر عاماً قد جعلت للقاضي الحق في تزويج من هم دون هذا العمر إذا وجد فيهم القدرة على الزواج بعد البلوغ.(٥٣)

ولمزيد توضيح وتفصيل، أشير إلى أن كثيراً من المصادر الفقهية قد دأبت بشكل عام على اعتماد خمس مراحل أساسية يمر بها الإنسان، وهي: مرحلة ما قبل الولادة، ومرحلة الطفولة غير المميزة، ومرحلة التمييز، ومرحلة البلوغ، ومرحلة الرشد. ولكل من هذه المراحل أحكامها الخاصة.(٥٤) فالجنين ليس له أهلية تكليف نظراً لحالته. لكنه تثبت له أهلية وجوب ناقصة تمنحه بعض الحقوق كالإرث والنسب. أما الطفولة غير المميزة، وهي التي تبدأ من ساعة الميلاد إلى سن التمييز عند السابعة، فلصاحبها أهلية وجوب كاملة تتعلق بالحقوق، لكن أقواله وأفعاله غير معتبرة، وهو ما يعني عدم وجود أهلية أداء له تتعلق بأقواله وأفعاله. فضلاً عن إعفائه من جملة التكاليف الشرعية بسبب ذلك. أما التمييز الذي يبدأ من السنة السابعة ويمتد إلى البلوغ فإنه يعطي الطفل مقداراً من الإدراك يسمح له بمباشرة بعض التصرفات. لذا تثبت له أهلية أداء ناقصة لعدم اكتمال نموه العقلي، وذلك إلى جانب أهلية الوجوب الكاملة التي يتمتع بها. هذا النقص في أهلية الأداء يجعل جانباً من تصرفات الطفل بحاجة إلى إذن الولي لإجازتها، وبخاصة تلك التصرفات المتعلقة بالأمور المالية وتدور بين النفع والضرر. أما البلوغ، وهو أمر يحدث للشخص فينقله من الطفولة إلى الكبر، فله علامات طبيعية كالاحتلام والحيض. وإذا لم يطرأ شيء من هذه العلامات فإن البلوغ يعتبر حكماً بتقديره بالسن. أما الرشد فيعني حسن التصرف بالمال كدلالة على صلاح العقل عند جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة. أما الشافعية فقد أضافوا إلى ذلك صلاح الدين. والرشد يأتي في الغالب مع البلوغ أو ربما يتأخر عنه قليلاً تبعاً لبعض العوامل. وهو لا يكون قبله. وإذا بلغ الإنسان رشده فقد اكتملت أهليته وارتفعت الولاية عنه وسلمت إليه أمواله بالاتفاق لقوله تعالى: "وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح، فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم" (النساء ٦). فالآية هنا تحدثت عن البلوغ وعن اختبار اليتيم، فإذا تبين منه الرشد، فقد استحق أهلية الأداء الكاملة فيما يتعلق بأقواله وتصرفاته المالية وسواها. والاختبار يحصل قبل البلوغ عند الجمهور خلافاً لمالك، ولكن لا مانع من تمديده قليلاً لتكرار الاختبار إن لزم ذلك. وقد يبدأ نظرياً بالسؤال أو بحضوره مجالس العقود المالية أو عملياً بإعطائه بعض المال ومراقبة تصرفه فيه. والاختبار يحصل بتفويضه بالتصرفات التي يتصرف بها أمثاله. فإن كان من أولاد التجار اختبر بالتجارة، وإن كان من أولاد المزارعين اختبر بالزراعة، وإن كان من أولاد الحرفيين اختبر بالحرفة، والمرأة تختبر بشؤون البيت وشراء لوازمه، وهي أمور خاضع تحديدها للعرف. وبهذا يتبين أن موعد الرشد يراوح حول موعد البلوغ فيأتي معه أو بعده بقليل، إلا في حالات استثنائية غير طبيعية ربما تؤجل موعد الرشد لفترة أبعد، كما فيمن يبلغ سفيهاً.

٣: ٦: ٢ العلاقة بين البلوغ والرشد (والأهلية) وانعكاس ذلك على سن الطفولة والسن المناسب للزواج

لما كان كمال الرشد أمراً خفياً وغير منضبط لعدم وجود علامات محددة له، فقد أقيم مقامه ما يدل عليه عادة وغالباً وهو البلوغ. وصار توهم الكمال قبل البلوغ، وكذا توهم القصور بعد البلوغ، ساقطي الاعتبار لندرتهما ولأن السبب الظاهر متى قام فقد حل محل المعنى الباطن. وبهذا يصير البلوغ هو الحد الذي يبدأ التكليف عنده، باعتبار أن غالب رشد الناس إنما يحصل مع سن البلوغ. هذا الربط ليس قولاً خاصاً بالفقهاء

ولا هو نابع من اجتهاد عقلي مجرد لديهم، إنما هو صادر عن أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم والتي منها: "رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ".(٥٥) ورفع القلم يعني عدم المسؤولية لعدم الأهلية. حيث يلاحظ هنا أن الحديث الشريف ربط بداية تحمل المسؤولية بالاحتلام الذي هو من مظاهر البلوغ الطبيعية الواضحة، ولم يربطه بالرشد الذي قد يخفى كماله علينا. ولعل هذا ما يفسر عبارة العلماء الذين يقولون بخصوص الحجر على الصبي بأنه إنما ينفك عنه ببلوغه ما لم يظهر منه سفه، أي أنهم ربطوا الأمر بالبلوغ ما لم يظهر عارض من عوارض الأهلية كالجنون والسفه. لأن الإنسان في هذه المرحلة غالباً ما يكتمل نموه العقلي والبدني فتثبت له أهلية أداء كاملة متعلقة بأفعاله وأقواله إلى جانب أهلية الوجوب الكاملة عنده. وبهذا يصير مسؤولاً مسؤولية كاملة عن تصرفاته، وترتفع الوصاية والولاية عنه، وتدفع إليه أمواله بعد أن يختبر وتثبت سلامته من عوارض الأهلية.

ولما كان البلوغ أمارة على أول كمال العقل، وكان وقت حصول البلوغ بعلاماته الطبيعية مختلفاً من شخص لآخر وقد يتخلف أحياناً عن وقته المعتاد، فقد تدارس الفقهاء تحديد سن عام للبلوغ، يجري الاحتكام إليه عند عدم ظهور علامة من علاماته الطبيعية، لحسم الخصومة بين الناس. ذلك أن إقرار الصبي بالبلوغ يعتبر واحدة من طرق إثبات البلوغ، فإن ادعى البلوغ قبل ذلك السن فإنه لا يقبل منه قضاءً. إنما يقبل الإقرار منه إذا كان قد جاوز السن الأدنى للبلوغ. والسن الأدنى للبلوغ يتراوح من مذهب لآخر ما بين تمام السنة التاسعة والدخول في السنة العاشرة من عمر الصبي إلى اثنتي عشرة سنة، مع اختلاف بين الذكر والأنثى. وبالتالي يقبل الإقرار بالبلوغ إذا ما كان بعد ذلك السن. أما الحد الأعلى للبلوغ فيتراوح ما بين تمام الخامسة عشرة سنة وتمام الثامنة عشرة سنة والدخول في التاسعة عشرة. حيث يرى جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية ورواية عن أبي حنيفة أن البلوغ يكون بتمام الخمسة عشرة سنة قمرية للذكر والأنثى. بينما أورد المالكية عدة أقوال ما بين الخامسة عشرة والسادسة عشرة والسابعة عشرة والثامنة عشرة والتاسعة عشرة، وإن كان المشهور عندهم تقديره بثمانية عشرة سنة. أما أبو حنيفة فيرى ذلك ببلوغ ثمانية عشرة سنة للغلام وسبعة عشرة سنة للفتاة، وذلك بالاعتماد على قوله تعالى: "ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده" (الإسراء٣٤)، وأن "الأشُد" فسره ابن عباس رضي الله عنه بثماني عشرة سنة. ولما كانت الفتاة أسرع بلوغاً من الغلام فقد نقصت عن ذلك سنة عنده. لكن هذا التفسير لقول ابن عباس كان "غريباً" حتى على الحنفية أنفسهم، كما يتضح من قول العيني صاحب "البناية في شرح الهداية"، مبيناً أن ابن عباس إنما قصد أن قوة الشباب إنما تكون بين ١٨ - ٤٠ سنة، ولم يكن حديثه في سن البلوغ أو الرشد محل البحث. أما الشافعية فقد اعتمدوا للتحديد بخمسة عشرة سنة على خبر ابن عمر رضي الله عنه الذي قال فيه: عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني ولم يرني بلغت، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني ورآني بلغت. وقال الشافعي: إن النبي صلى الله عليه وسلم رد سبعة عشر من الصحابة وهم أبناء أربعة عشرة سنة لأنه لم يرهم بلغوا، ثم عرضوا عليه وهم أبناء خمسة عشرة فأجازهم. وقد رجح غير واحد سن الخامسة عشرة لأنه الوارد عن النبي وما عدا ذلك يبقى ادعاءً.(٥٦)

هذا التحديد لسن البلوغ وما يتبعه من رشد يعتبر غاية في الأهمية، كونه يضع حداً لفترة الطفولة وما يتعلق بها من أحكام، خاصة وأن الصبي يكون محجوراً عليه فيمنع بصورة خاصة من جملة التصرفات المالية فيما زاد عن حاجته. حيث اتفق الفقهاء على أن الصغر من أسباب الحجر، وذلك لمصلحة المحجور عليه. وقد ثبتت مشروعية هذا الحجر بالقرآن الكريم، كما في قوله تعالى: "وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم" (النساء٦). هذا الحجر على الصغير يستمر من لحظة الميلاد إلى مرحلة البلوغ والرشد، وذلك لقصوره ولعدم أهليته أو لنقصها خاصة فيما يتعلق بالمال الذي لا يدفع إليه إلا بحصول الأمرين معاً: البلوغ والرشد حسب الجمهور.

هذا التشدد في أمر المال لا يوازيه تشدد مماثل في أمر الزواج. حيث لم يطلب الفقهاء اختبار البالغ لمعرفة رشده قبل تزويجه.[٥٧] ولعل التشدد في أمر المال إنما كان لوروده صراحة في قول الله تعالى "فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ". (النساء٦) وبالتأكيد، فإن تخصيص المال بالذكر في الآية دون القضايا الأخرى، لا يمكن أن يكون عبثاً من غير قصد. وذلك بخلاف الزواج الذي كان التبكير به عرفاً لكثير من المسلمين دون اشتراط للرشد. فالرشد ليس شرطاً لنفاذ عقد الزواج، بل إنه يصح حتى من السفيه المحجور عليه. ذلك أن موضوع الحجر هو التصرفات المالية وليس التصرفات الشخصية التي منها الزواج.[٥٨] لكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن البلوغ وتحديد سنه لم يكن ضرورياً لأجل المال فحسب، إنما هناك جملة قضايا تتعلق بالبلوغ. من أهمها أن الشخص قبل البلوغ لا يكون مكلفاً بجملة التكاليف الشرعية الواجبة على وجه الإلزام. فالصلاة لا تجب على الصبي وإن كان يشجع عليها ويثاب عليها. وكذا الأمر بخصوص الحج والصوم. ويمين الصبي ونذره لا ينعقدان منه. وشهادة الصبي غير معتبرة. وكذا العقوبات من حدود وقصاص لا تطبق على الصبي وإنما يؤدب بالوسائل المناسبة لمثل عمره. هذه القضايا على الجملة اشترط الفقهاء لها البلوغ. وبالتالي فإن جملة الأحكام الشرعية تدور مع البلوغ وجوداً وعدماً، وذلك استرشاداً بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم السابق: "رفع القلم عن ثلاثة...وعن الصبي حتى يحتلم..." وبالحديث " لا يُتم بعد احتلام".[٥٩]

وبالعودة إلى سن الزواج، فقد ذهب فريق من العلماء إلى منع زواج الصبي غير البالغ، كما أسلفت، وهو الذي أخذت به قوانين الأحوال الشخصية في بلاد المسلمين، نظراً لمنافاة زواج غير البالغين لأغراض الزواج الطبيعية. وبالتالي، فقد استقر الأمر على إلحاق الزواج بسائر القضايا الأخرى التي تتطلب البلوغ، ولكن من غير حاجة لاختبار الرشد.

ختاماً، وفي الجملة، فإن البلوغ شرط لاعتبار سائر الأقوال والتصرفات الصادرة عن الإنسان، وبضمنها الزواج، كما أنه شرط لوجوب جملة التكاليف الشرعية عليه. علماً بأن سن البلوغ المعتبر هو تمام خمسة عشرة سنة قمرية للذكر والأنثى وفق جمهور الفقهاء، مع وجود آراء أخرى تجعل السن فوق هذا العمر. ولعل هذا ما يفسر لنا سن الزواج الذي تبنته قوانين الأحوال الشخصية ويدور حول هذا العمر.

ومن المعلوم، أن هذا التحديد، إنما جاء لوضع الحد الأدنى للسن الذي لا يجوز الزواج قبل بلوغه، ولا يعني أنه يريد حمل الناس على الزواج في هذا العمر. فظروف الناس الخاصة والعامة هي التي تحدد المرحلة التي يتزوجون فيها. وقد تظهر توجهات عامة في المجتمع تدفع نحو تأخير الزواج فوق عن هذا العمر لأكثر من سبب. لكن، ومهما كانت منطقية هذه الأسباب، فإنه، وفق فريق آخر، لا يجوز المساس بحرية أي مواطن يرغب بالزواج في فترة أسبق ما دام ضمن القانون وبعد البلوغ. خاصة وأن لهذا الآخر مبرراته التي لا ينبغي تجاهلها.

لكن، ولما كان الأمر يتعلق بواحدة من أهم القضايا المصيرية للإنسان، والتي تحتاج إلى أهلية ونضج كاملين على المستوى الشخصي تحققان القدرة على الاختيار بشأنها، بل ولما كانت القضية ذات ذيول وانعكاسات جوهرية على المجتمع في مجالات التنمية والتعليم والصحة وسواها، فإنه لا ضير من التفكير بعمر وسيط يحقق هذا الغرض، ويتفق عليه الناس الذين سيطبق عليهم ذلك القانون.

هذا الأمر لا يقره فريق من علماء الشريعة الذين لا يرون أي مستند فقهي لرفع سن الزواج مادام البلوغ قد حصل، وأن ذلك إنما يأتي متأثراً بالأعراف الغربية، ولا يتفق مع المصلحة الأخلاقية العامة للمجتمع، ويعتبر بمثابة التدخل فيما لا مجال للقانون كي يتدخل فيه. فالزوجان والأولياء أدرى بمصلحتهم من القانون ومن القائمين عليه من قضاة وسواهم. يستشهد هذا الفريق بالطب الذي أثبت أن الحياة الجنسية على جانب عظيم من الأهمية، وأنها تعود بالفائدة على الطرفين وتحقق استدامة شباب المرأة بصورة خاصة. بينما تأخير الزواج بصورة ملحوظة، إنما يمثل ظاهرة خطيرة تعود بالمساوئ الاجتماعية العديدة على الفرد والمجتمع. كان من هذا الفريق الدكتور مصطفى السباعي. إلا أنه كان قد فرق بين الزواج وإنجاب الأولاد، مؤكداً أنه بات من الممكن تأخير الإنجاب قليلاً حتى يكون الزوج قادراً على رعاية الأطفال والنفقة عليهم.(٦٠) هذا الموقف الصادر عن الدكتور السباعي منذ عقود، ومثله عن أبي الأعلى المودودي، وعن غيرهما، إنما يمثل النظرة العامة لعدد كبير من الكُتاب والمفكرين والخطباء المسلمين حتى اللحظة. وهو ما يمكن التحقق منه بيسر وسهولة من خلال نظرة سريعة إلى مجمل خطابهم الذي يستند إلى الوقائع العملية عبر التاريخ الإسلامي منذ زمن الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي تؤكد مشروعية الزواج بعد البلوغ دون تحديد لعمر معين بعده، وانطلاقاً من الأحاديث التي تحض على الزواج لأجل التحصن الشخصي الذي يحفظ الأخلاق في المجتمع نحو قوله عليه السلام "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فانه أغض للبصر وأحفظ للفرج".(٦١) أما الآثار المروية عن الصحابة وتابعيهم وسائر العلماء، فهي تحض على تبكير الزواج، نحو ما أورده ابن الجوزي في أحكام النساء: زوجوا أولادكم إذا بلغوا، لا تحملوا آثامهم.(٦٢) فضلاً عن اتهام تحديد سن الزواج بأنه نابع من الثقافة الغربية، وأنه يحمل في طياته أهدافاً سياسية ضد أمة الإسلام، ويتعلق بصراع ديموغرافي بين شعبين على أرض واحدة.(٦٣) لكن، وفي موازاة هذا، يظهر إصرار من طرف آخر في الساحة، وربما من منطلقات غير دينية أحياناً، يلح على ضرورة اعتماد المواثيق الدولية مرجعاً للأحوال الشخصية، ويطالب برفع سن الزواج إلى ثمانية عشرة سنة وعدم قبول أية فتاوى في التعامل مع الحالات دون هذا السن، باعتبار كل ذلك ضمن فترة الطفولة وأن البلوغ الجنسي ليس العنصر الوحيد الذي ينبغي أن يؤثر في تحديد

سن الزواج.(٦٤) يأتي هذا بالرغم من أن المواثيق الدولية ذاتها قد تركت المجال للدول المعنية كي تطبق مفهومها الخاص بالطفولة وبسن الرشد.

وبالتأكيد، فانه لا يخفى على أحد وجود عدد من السلبيات للزواج المبكر. لكن لا بد من تحديد السن الذي نعتبر الزواج قبله مبكراً. فقد يطالب البعض بإطلاق ذلك على ما كان دون السادسة عشرة كما هو شأن بعض الدول في العالم، والبعض يطلق ذلك على ما هو دون الثامنة عشرة باعتبار كل ذلك ضمن مرحلة الطفولة، وربما لمح البعض إلى ما هو فوق ذلك.

ونحن، عند الحديث عن العمر المقبول للزواج، ينبغي علينا دراسة خصوصية المجتمع الذي نعيش فيه من حيث احتكامه لثقافة الإسلام من جهة، ومن حيث أنه لا يسمح بالعلاقة الجنسية خارج مؤسسة الزوجية خلافاً للمجتمعات الغربية التي تلبي رغبات الشباب الغريزية خارج مؤسسة الزوجية وفي عمر مبكر مما يؤخر سن الزواج عندهم بشكل تلقائي لا يحتاجون معه إلى قانون. فنحن في مجتمعين مختلفين ولا يمكن أن يخضعا لنفس النص القانوني. ثم إن حالة الفقر والعوز التي تمر بها الأسر الفلسطينية ذات العدد الكبير من الأولاد تدفع رب الأسرة إلى التعجيل بتزويج الفتيات تحت ضغط العجز عن تعليمهن والنفقة عليهن في الجامعات وغيرها. يضاف إلى هذا عدم الاستقرار الأمني والخوف الزائد على الفتاة في ظل الغياب المطلق للقانون الفاعل عندنا، فضلا عن الخوف من العنوسة التي باتت تشكل ظاهرة مقلقة في مجتمعنا وتلقي بظلالها على الأهل مما يدفعهم للقبول بالزواج المبكر.

كل هذا يدفعنا إلى البحث عن عمر وسيط لسن الزواج، يراعي خصوصية وضع المجتمع وينطلق من ثقافته واحتياجاته، ولا يسعى إلى تقمص ثقافة الآخر أو نسخ مفاهيمه حرفياً وإسقاطها على مجتمعنا. هذا فيما يخص وضع سن قانوني يكون بمثابة حد أدنى ملزم يمنع إجراء أي عقد زواج لمن لم يبلغه مطلقاً. فضلاً عن ضرورة السعي إلى معالجة الأسباب التي تدفع بالأهل إلى تعجيل تزويج بناتهم في وقت مبكر على حساب تعليمهن وتمتعهن بسائر حقوقهن. وفيما يتعلق بالتعليم خاصة، فانه لا بد من وضع كل الحلول الممكنة لضمان عدم تسرب البنات من المدارس لما لذلك من انعكاسات تمتد لأجيال بسبب عجز الأم الأمية عن تعليم أبنائها وبناتها، وبهذا يستمر توارث الأُمية عبر الأجيال. وغني عن البيان كم يحث الإسلام على العلم ويرغب فيه الجنسين على حد سواء. فأول كلمة للوحي هي "اقرأ".(٦٥) ثم إن طلب العلم فريضة على كل مسلم، وهو نص عام يشمل الذكر والأنثى. فضلاً عن عدد من الأحاديث النبوية الشريفة التي نصت على عظم ثواب تربية البنت ورعايتها وتعليمها. وهو ما ظهر أثره جلياً في انتشار العلم بين النساء كما هو الحال لدى الرجال، إلى درجة نبوغ عدد من العالمات في أكثر من مجال بدءاً بعلوم الشريعة ومروراً بالأدب وانتهاء بالطب. والأمثلة على ذلك تطول ولا مجال لحصرها هنا.(٦٦)

٤. النوع الاجتماعي والمساواة والتمكين

النوع الاجتماعي، أو (الجندر Gender)، مصطلح جديد يستخدمه البعض للسعي نحو المساواة

وتكافؤ الفرص والتمكين بعيداً عن نوع الجنس من ذكورة وأنوثة. فهو تجاوز لنوع الجنس في مجتمعات بات بعضها يستغل نوع الجنس للتمييز ضد المرأة لحرمانها من كثير من المجالات والحقوق لمجرد كونها أنثى، وذلك تحت ضغط العادات الاجتماعية المتوارثة التي تحد من دور المرأة في العديد من المجالات العامة بشكل رئيسي، وهو ما يؤدي إلى حرمانها من ممارسة العديد من الأنشطة والإسهامات المجتمعية، ويلحق الظلم بها، ويحول دون الاستماع إلى رأيها أو الاستفادة من خبرتها. تبدأ المسألة منذ اليوم الأول لميلاد الفتاة التي تستقبل بفتور بسبب تفضيل المولود الذكر عليها. ثم تنتقل إلى التفريق في الرعاية والتنشئة والتعليم التي يجري فيها تمييز الذكر عليها سواءً في البيت أو المدرسة أو المجتمع عامة. وأخيراً يأتي حرمان المرأة من فرص العمل خارج البيت، وما يلحق بذلك من منع لها من المشاركة في الشأن العام.

وبالتأكيد، ونظراً لكون المسألة تنشأ مع ميلاد الفتاة، ولما كان لها ارتباط وثيق بالعادات والأعراف والتقاليد وسائر المفاهيم المجتمعية، فان المسألة بحاجة إلى معالجة شاملة ومتأنية على كل الأصعدة الثقافية والتربوية، وأن يبدأ ذلك من الأسرة ثم يستمر مع المدرسة ولا يتوقف عند عمر محدد أو يقتصر على شريحة معينة. وهو ما يستدعي تصميم برامج ثقافية موجهة لشرائح معينة وبضمنها الرجل لإقناعه بضرورة النظر إلى المرأة كشريك للرجل لها شخصيتها ومن حقها أن تتمتع بالحرية للتقرير بشؤونها وللإسهام في خدمة مجتمعها.

وغني عن البيان أن الإسلام قد أعطى المرأة مكانة وحقوقاً وامتيازات لم تتمتع بها امرأة في أي نظام آخر من قبل، كما أسلفت عند الحديث عن النظرة إلى المرأة. فقد سوى الإسلام بين الجنسين في الأصل الإنساني وفي كل ما يتعلق بالكيان الإنساني المشترك، وفي جملة الحقوق الروحية والمادية تمشياً مع نظرته إلى وحدة الأصل الإنساني للجنسين.[٦٧] لذا فقد كثر في القرآن الخطاب الموجه إلى الإنسان بغض النظر عن جنسه. بل إن الفقهاء قد درجوا على فهم الخطاب العام أو المذكر على أنه يعم الرجل والمرأة باعتباره يخاطب الشخص وليس يخاطب الذكورة أو الأنوثة في ذلك الشخص. بل ولمزيد تأكيد على دخول المرأة في عموم التكاليف والحقوق إلى جانب الرجل، فإننا نرى القرآن يتعمد ذكر المرأة إلى جانب الرجل بشكل متكرر في واحدة من الآيات الجامعة التي فصلت الأمر وقطعت الشك باليقين. وهي قوله تعالى "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً" (التحريم ٦).بل إن هذا الأمر، ليشمل أحياناً الشأن المجتمعي والاشتراك في إصلاحه، كما أسلفت، وذلك بقوله تعالى "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (التوبة ٢١). بل إننا لا نرى الإسلام يفرق بين الجنسين في أي من أنواع التصرفات والتعاقدات المالية كالبيع والإجارة والرهن والوكالة والشركة والوقف وسواها.

هذه المساواة بين الجنسين في الإسلام ليست تعني المماثلة ضرورة، فالمساواة والمماثلة شيئان مختلفان. لذا فإننا قد نجد بعض التفريق بين الجنسين في بعض الحقوق أو الواجبات وفق ما تقتضيه

طبيعة كل منهما ووفق المسؤوليات المنوطة بكل منهما، ومن غير قصد للمساس بكرامة الرجل أو المرأة، فهما أمام الله تعالى سواء، وما ربك بظلام للعبيد. هذه الفروق الوظيفية بين الجنسين، والتي نصت عليها الشريعة الإسلامية صراحة في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة، تجعل المطالبة بإلغاء الجنس لصالح الجندر إلغاءً تاماً وشاملاً مسألة غير مقبولة لدى المسلمين. فالكتاب والخطباء وعامة المصلحين المسلمين يؤكدون على ضرورة إصلاح وضع المرأة ومنحها حقوقها الشرعية وتغيير المفاهيم المجتمعية الظالمة بخصوصها. إلا أنهم أبداً لم يوافقوا أن يبلغ الأمر حد إلغاء الفروق أو لنقل تجاوز الفروق الوظيفية التي توفر التناغم الأسري والمجتمعي من خلال التكامل وليس من خلال التماثل.

يزيد في التأكيد على هذا الموقف، خشية علماء المسلمين من أن تبلغ الدعوة إلى التماثل في كل شيء، إلى درجة اعتبار كل تفرقة على أساس الجنس جريمة مهما كانت منطقيتها أو مبرراتها،(٦٨) وإلى درجة المطالبة بإباحة الارتباط الجنسي بين الأشخاص من نفس الجنس، إذا ما تم تجاوز التصنيف على أساس الجنس. هذا الخوف له ما يبرره في ظل تصاعد حركات الشاذين الذين يطالبون بتشريع شذوذهم وبتسجيل زواجهم من المثيل بشكل رسمي في عدد من دول العالم. يدعم هذا الخوف غموض المصطلح حتى في وثائق مؤتمرات المرأة وملتقياتها التي أكثرت من استخدام المصطلح دون تعريف واضح له، وهو ما يجعل دولاً عديدة ترفض التوقيع على أي نص يتضمن هذا المصطلح.(٦٩) بل إن الموسوعة البريطانية، ومن خلال شرحها للمصطلح، تزيد في هذه المخاوف، عندما تتطرق إلى شعور الإنسان بنفسه كذكر أو أنثى وأن هذا الشعور لا يرتبط أحياناً بالخصائص العضوية للإنسان، مما يتيح المجال لاحقاً لاكتساب أنماط من السلوك الجنسي غير النمطي. أما حسب منظمة الصحة العالمية، فان الحديث يدور حول وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة كصفات اجتماعية مركبة لا علاقة لها بالاختلافات العضوية، بل وقد لا يؤثر نوع الجنس على شكل النشاط لاحقاً لمجرد أن المجتمع أعطى هذا الدور للرجل وذاك الدور للمرأة.

على ضوء هذا الغموض والتباين، وعلى ضوء الخوف من كون الجندر يفيد الانطلاق من كل قيود التصنيف على أساس الجنس، يمكن تفسير تخوف علماء الشريعة الذين بحثوا في الأمر ورفضهم للمصطلح، مع تأكيدهم على إنصاف الإسلام للمرأة واعتباره لها شق الرجل. وعلى ضوء ذلك أيضاً يمكن فهم هجوم عدد من الكُتاب المسلمين على المصطلح، واتهامهم للداعين إليه بأنهم يسعون إلى تدمير الأسرة والمجتمع من خلال هذه الأفكار بذريعة الدفاع عن المرأة.(٧٠)

لذا، ولمصلحة المرأة والمجتمع معاً، فان الأولى بنا أن نسعى لإصلاح وضع المرأة ولتحسين مكانتها في المجتمع منطلقين من ثقافتنا وقيمنا ومفاهيمنا بل ومصطلحاتنا قدر الإمكان، بدل الانشغال في جدل حول مصطلحات غامضة لها متعلقاتها السلبية وتعرقل مسيرة الإصلاح بسبب الخلاف حولها، وهي لا تطعم المرأة ولا تغنيها من جوع. ويبقى الأمر بحاجة إلى مزيد تفصيل وتحليل ليس هذا محله، وإنما يكفي هنا هذا القدر المتعلق بموضوعنا.(٧١)

٥. العنف ضد المرأة

العنف ضد المرأة أصبح منتشراً هذه الأيام لدى معظم شعوب الأرض إلى درجة اعتباره ظاهرة اجتماعية مقلقة وفق التقارير والدراسات ذات الصلة.(٧٢) حيث أن دولاً متقدمة كالولايات المتحدة الأمريكية وأوربا تعاني من هذه الظاهرة على حد سواء مع دول من العالم الثالث كجنوب أفريقيا. ففي أمريكا تقتل يوميا أربع نساء بسبب الضرب المبرح في البيت، وسبعون في المائة من الزوجات تتعرض للضرب المبرح على يد أزواجهن. وفي بريطانيا ربع النساء يتعرضنَّ للضرب على يد أزواجهنَّ (أو شركائهن) ونصف القتيلات هنَّ ضحايا لهم، وثلث البنات يتعرضن لشكل من أشكال العدوان الجنسي قبل ميلادهن الثاني عشر، ونصف البنات يتعرضن لذلك قبل الثامنة عشرة. وفي فرنسا ٩٥ ٪ من ضحايا العنف نساء، وفي نصف تلك الحالات يكون الاعتداء على يد أزواجهن (أو أصدقائهن). وفي الهند تتحدث التقارير عن حرق خمس نساء يومياً في منازعات تتعلق بالمهر. والتقديرات تتخوف من أن أكثر من مليون طفلة حديثة الولادة قد تكون قتلت في الصين بسبب تفضيل الذكور عليهن في ظل قوانين الحد من النسل. وفي الباكستان تنتشر قضايا القتل المتعلقة بالشرف، وأن نسبة لا بأس بها من القتيلات إنما يقل أعمارهن عن ثماني عشرة سنة. وفي عالمنا العربي، الظاهرة منتشرة ولكن ربما مع اختلاف في حجم ونوع العنف السائد، بدءاً بالقتل على خلفية الشرف وانتهاءً بالحرمان من الحقوق. وإن كان هناك فريق آخر ينكر وجود العنف العائلي في مجتمعاتنا بحجم ملحوظ يسمح باعتباره ظاهرة. هذا الفريق الثاني غالباً ما يتهم الفريق الأول بتضخيم الصورة لغايات خاصة غالباً ما تكون مرتبطة بمصالح وتوجهات ليست محل ثقة.(٧٣) ونحن لا نستطيع الزعم بأن المرأة عندنا بخير كبير، وإن كنا في ذات الوقت غير مضطرين للأخذ بالأرقام التي يعرضها البعض حتى يتسنى فحصها. وعلى أية حال فإن المشكلة قائمة عندنا ولا مجال لإنكار وجودها بغض النظر عن حجمها.

والعنف الموجه ضد المرأة قد يقع على ثلاثة أنواع رئيسية، وهي العنف الجسدي بالضرب، والعنف النفسي أو اللفظي الذي يستهدف المساس بكرامة المرأة وقيمتها، والعنف الجنسي، ذلك بالاضافة إلى عنف رابع يتمثل في حرمان المرأة من حقوقها عبر مجموعة من الوسائل، وهو الأكثر انتشاراً عندنا.

وقد يكون العنف ناشئاً عن أسباب ذاتية، أو بدافع الانتقام، أو بتأثير المشاهدات التي يتعرض لها في البيئة المحيطة به سواء على أرض الواقع أو من خلال ما يعرض في التلفاز من مناظر عنيفة. وكذلك التنشئة العائلية، قد تؤسس للعنف ضد المرأة. يلحق بذلك أثر انتشار المخدرات والمسكرات على مضاعفة الظاهرة. يضاف إلى ما سبق، ما قد يقع على بعض النساء بدافع الشرف.(٧٤) كثرة تدخلات أفراد الأسرة الممتدة والغيرة الزائدة ترفع هي الأخرى من درجة العنف. كل هذا مع البعد عن القيم الدينية الحافظة للأخلاق.

وقد بحثت العديد من الدراسات في سبل الحد من الظاهرة. فدعت معظمها إلى نشر المفاهيم الإيجابية والقيم الإنسانية التي تحترم الآخر وتقاوم الأفكار السلبية كتلك التي تسيء إلى المرأة، مع الإفادة من التعاليم الدينية التي تؤكد على ضرورة احترام الإنسان مهما كان جنسه، وإلى التركيز على التنشئة الأولى

للطفل، والإفادة من وسائل الإعلام في مقاومة الجريمة، فضلاً عن المطالبة بمعالجة الأسباب الاقتصادية للعنف، وتنقية المجتمع من العناصر المدمرة كالمخدرات والمسكرات. كما ويذهب فريق إلى ضرورة فرض عقوبات صارمة على المعتدين تكون عبرة لهم ولغيرهم.(٧٥)

أما الجمعية العامة للأمم المتحدة فقد صدر عنها العديد من الإعلانات الداعية للقضاء على العنف ضد المرأة. من ذلك اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز عام ١٩٧٩م، وإعلان القضاء على العنف ضد المرأة عام ١٩٩٣م، ثم تلك الإستراتيجيات النموذجية والتدابير العملية للقضاء على العنف ضد المرأة عام ١٩٩٧م.(٧٦)

ومن خلال إجراء عملية استقرائية سريعة، على مجمل التشريعات الإسلامية بخصوص المرأة والأسرة، يمكننا التوصل إلى عدد لا بأس به من التدابير الوقائية والعلاجية التي من شأنها أن تحد من حجم العنف المنتشر ضد المرأة داخل الأسرة وخارجها.(٧٧)

أول هذه التدابير يتعلق بالمفاهيم نظراً لسطوتها على سلوك الإنسان، وذلك من خلال الدعوة إلى الاعتراف بقيمة المرأة وكرامتها، ومن خلال الدعوة إلى تصحيح نظرة المجتمع إلى المرأة.(٧٨) ثاني هذه التدابير يدعو إلى التركيز على الرجل بغية توعيته بالحقوق الشرعية للمرأة وخلق الوازع الديني لديه لاحترامها. إذ الحل لا يكمن بالاكتفاء بتوعية المرأة بحقوقها، بل لا بد من توعية الرجل بحقوق المرأة عليه كي يلتزمها. ثالث هذه التدابير يتمثل في جعل التعاليم الدينية المتعلقة بالأسرة والمرأة ذات طابع قانوني ملزم بدل الاكتفاء بالوعظ الديني المجرد. ذلك أن الخطاب الوعظي المجرد غير كاف لحمل بعض الناس على الالتزام. وهو ما يؤكد أهمية قوانين الأحوال الشخصية لما تحمله من قوة إلزامية للمتخاصمين. رابع هذه التدابير يتمثل في الدعوة إلى خلق جو من المودة والرحمة داخل الأسرة. وذلك لقول الله تعالى "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (الروم ٢١). وهذا لا يتحقق إلا من خلال التعامل مع الآخر بالمعروف، لقوله تعالى: "وعاشروهنّ بالمعروف فان كرهتموهنّ فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً" (النساء ١٩). خامس هذه التدابير يتمثل في الدعوة إلى حسن الظن بالشريك مع الاعتدال في الغيرة. سادس هذه التدابير يتمثل في حسن اختيار الشريك ابتداءً بغية تحقق أعلى درجات التوافق والرضى بين الزوجين. ويأتي في هذا السياق التحذير من الإكراه على الزواج، لأنه قد يقود إلى كارثة أسرية شبه محققة. سابع هذه التدابير يتمثل في دعوة المرأة لرعاية حق زوجها. وهو ما من شأنه أن يحول دون وجود أرضية خصبة لنمو العنف وترعرعه. بل ولعل ذلك يلغي حتى الذرائع التي يحلو لبعض الأزواج استخدامها مبرراً لممارسة العنف ضد زوجاتهم. فقد دلت النصوص الشريفة من قرآن وسنة على عظم حق الرجل على زوجته، جاعلة له عليها حق القوامة. لذا كان رضى الرجل عن زوجته أحد مداخلها إلى الجنة، أما إذا باتت المرأة مغاضبة لزوجها تهجره وتعانده بغير وجه حق فقد تسببت لنفسها بغضب الله تعالى.(٧٩) ثامن هذه التدابير يتمثل في الدعوة إلى التدرج في معالجة المشاكل وعدم المبالغة في استخدام أي علاج أو التسرع بالطلاق. وهو ما يحظر الانتقال من العلاج الأدنى إلى العلاج الأشد إلا عند

فشل ذلك الأدنى في تحقيقه للمطلوب. وما دام الزوجان بشراً بطبائع قد تكون متباينة نسبياً فإن ذلك يحتم وجود بعض الخلافات بينهما. وهو ما يستلزم درجة معقولة من الصبر والاحتمال. وإن كان من معالجة لتلك الخلافات العادية فلتكن بالحكمة والكياسة واللطف. أما التأديب الذي ذكره القرآن الكريم فهو للزوجة الناشز عموماً، وليس للزوجة السويّة الصالحة. إذ لا سبيل للرجل على المرأة إذا ما أدت حق الله تعالى فيه. لقوله تعالى: " فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا" (النساء ٣٤). وحتى الصنف الناشز من النساء فإن الإجراءات التأديبية بحقه ليست إلا علاجاً محدوداً يهدف إلى العودة به إلى طريق الاستقامة، من غير بغي ولا عدوان. هذا المفهوم الواضح والبسيط للآية، يجعل المرء واثقاً من قوله، بأنّ الضرب ليس لجنس النساء عامة، ولا هو مرغوبٌ فيه بحال.(٨٠) يؤكد هذا، سيرة الرسول الكريم، التي تشهد بأنه لم يضرب زوجة قط. بل ولم يضرب خادماً ولا أمة، وكان يستنكر على الرجال ضربهم لزوجاتهم. وفي سنن أبي داود أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال: "لقد طاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن. ليس أولئك بخياركم".(٨١) هكذا بكل وضوح: "ليس أولئك بخياركم". لذا فليس عجيباً أن ينص الفقهاء على أن ترك الضرب أولى، وأن الذي يصبر على أذى الزوجة ولا يضربها خير وأفضل عند الله تعالى ممن يضربها.(٨٢) ومن هنا، يأتي النكير على الرجل يضرب زوجته كالعبد ثم لعله يتودد إليها من آخر يومه (٨٣). فما أكرم المرأة إلا كريم وما تعمد إهانتها إلا لئيم. وفي الحديث الشريف: "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي".(٨٤) أما الألفاظ النابية، والشتم والسباب، فكلها ممنوعة من الرجل لزوجته، بل ومن كل مسلم تجاه أي إنسان آخر، وذلك ما تؤكده عشرات الأدلة الصريحة من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية المطهرة، نحو قوله عليه السلام "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر".(٨٥)

على أية حال فقد شرع الإسلام الحق في إنهاء الحياة الزوجية المتعثرة إذا ما وصلت إلى طريق مسدود بدل تحولها إلى بؤرة للعنف. ولكن بعد استنفاد جميع الخيارات والوسائل الأخرى، وذلك مصداقا لقوله تعالى: "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" (البقرة ٢٢٩). ليس في هذا أي حض على الطلاق. إنما الحديث يدور هنا عن العلاج الأخير وبعد فشل كل الحلول الأخرى. وإذا كان الطلاق حقاً ممنوحاً للرجل للخلاص من الزواج المتعثر الذي يستحيل البقاء معه، فقد جعلت الشريعة مجالاً للزوجة كي تتخلص هي الأخرى من مثل هذا الزواج وفق ما عرف عند الفقهاء بالخلع ودلت عليه الآيات صراحة، فضلاً عن الخيارات الممنوحة للقاضي كما في حالات العيب والغيبة والضرر.(٨٦)

٦. الخاتمة والتوصيات

٦:١ الخاتمة

بعد أن انتهيت من معالجة عناصر هذا البحث، أرى أن أجمل في هذه الخاتمة، ما قمت به، وما توصلت إليه، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أولاً: لقد أجرت هذه الدراسة بحثاً معمقاً وحواراً هادئاً حول جملة من المسائل ذات الصلة بالصحة الإنجابية، وذلك لعدة غايات منها:

١- للتعرف على مفهوم الصحة الإنجابية وما تتضمنه من قضايا ومسائل.

٢- لمعرفة الموقف السليم تجاهها وفق المنظور الإسلامي.
٣- للبحث في القواسم المشتركة التي يمكن تفعيلها لخدمة المجتمع وللنهوض بالمرأة والأسرة.
٤- للعودة بالفائدة على الإسلام ذاته من خلال إنصافه وعرضه على صورته الحقيقية التي اختارها لنا الشارع الحكيم.

ثانياً: تم الحديث في جملة المفاهيم العامة حول المرأة، ومدى انعكاس تلك المفاهيم على سلوك المجتمع تجاه المرأة، مع الدعوة إلى تعميم المفاهيم الإيجابية محل المفاهيم السلبية.

ثالثاً: أكد البحث على حرية الاختيار الكامل في الزواج.

رابعاً: أكد البحث على الحق الشخصي والعائلي في تنظيم الأسرة من خلال الوسائل المشروعة، مع التحذير من الإملاء ات الخارجية ذات الأبعاد السياسية والديموغرافية.

خامساً: ثم انتقل البحث للحديث في حق الجنين بالحياة، وهو الحق الذي يفوق ما يراه البعض من حق المرأة في التخلص من الحمل غير المرغوب فيه من خلال الإجهاض، مع استثناء حالات الضرورة التي يشكل الحمل فيها خطورة على الأم. ذلك أن الأم هي الأصل فينبغي أن لا نضحي بها لأجل الفرع المتمثل في الجنين. ولكن على أن يحصل ذلك بعد انقطاع كل الطرق الأخرى للتوفيق بين حياة الأم وحياة الجنين بشهادة أهل الخبرة والاختصاص.

سادساً: تطرق البحث إلى الحق في الإنجاب، وضرورة وضع كل التسهيلات المساعدة، ومعالجة كل العوامل المعيقة التي تحول دون حصوله، حيث أن الإنجاب حق مشروع للمرأة وللرجل على حد سواء.

سابعاً: تطرق البحث إلى زواج الأقارب لا لتحريمه وإنما للتحذير من مضاره خاصة إذا كانت القرابة من الدرجة الأولى وهو ما يدفع إلى ضرورة تجنب زواج الأقارب أو التخفيف من تكراره في مجتمعاتنا التي تعاني من كبر حجم هذه الظاهرة خلافا للمجتمعات الحديثة.

ثامناً: بحثت بتعمق ملحوظ ظاهرة الزواج المبكر لمعرفة ما لها وما عليها وبخاصة في ما يتعلق بالخصوبة وبالتسرب من المدارس داعياً إلى البحث في تحديد عمر وسيط ينطلق من حاجاتنا المجتمعية ومن واقعنا وثقافتنا بل ومن ديننا الحنيف، من غير نسخ لمفاهيم الآخرين وقوانينهم علينا. فلكل أمة، ولكل منطقة نسبة من الخصوصية التي لا يصلح معها تطبيق مفاهيم الآخرين عليها تطبيقاً حرفياً. وفي هذا الخصوص فقد رأيتني أتوسع في تحديد سن الطفولة، حيث لاحظت وجود فارق في ذلك بين علماء الشريعة وبين ما بدأت بعض المواثيق الدولية التعاطي معه. ذلك بالرغم من وجود قواسم مشتركة عديدة تؤكد على خصوصية مرحلة الطفولة، وعلى ضرورة العناية بها، ووضع تشريعات خاصة بها. إلا أن الجدل إنما يدور في تحديد السن الذي تنتهي معه الطفولة. وهو أمر يتعلق به الكثير من القضايا و الأحكام ذات الصلة بموضوع الأهلية والرشد

والتكليف.

تاسعاً: ثم انتقلت للحديث في "النوع الاجتماعي والمساواة والتمكين"، وهي قضايا طارئة على مجتمعنا بهذه المسميات، ولكن تبين من خلال البحث أن عدداً من مرتكزات هذا الموضوع بل ومن تفريعاته ليست جديدة، وإنما كان الإسلام قد عالجها وأقر جانباً منها منذ فجره الأول. إلا أنه لا يقر بعض جوانب هذا الموضوع ومفرداته على نحو الحديث عن المساواة إلى حد التطابق مع تجاوز كل الفروق الطبيعية إلى درجة تشريع التماثلية وتجاوز نوع الجنس حتى في العلاقات الجنسية، وإلى درجة اعتبار كل تمييز على أساس الجنس جريمة. فالإسلام ورغم دعوته إلى أصل المساواة العامة بين الجنسين، إلا أنه فرق بينهما في بعض القضايا منطلقاً من طبيعة كل منهما ومن الوظيفة الطبيعية المنوطة بكل منهما.

عاشراً: وأخيراً ألقيت الضوء على العنف ضد المرأة محذراً من انتشاره بحجم لا يجوز السكوت عليه، وباحثاً في أسباب العنف وفي أشكاله، ثم مشيراً إلى التشريعات الدولية والتدابير الشرعية للحد من هذه الظاهرة.

٦: ٢ التوصيات

١- تعميم المفاهيم الدينية الإيجابية حول المرأة محل المفاهيم السلبية التي تحتكم إلى بعض العادات والأعراف والتقاليد، وليس إلى الدين، وتعود بالآثار السلبية على المرأة.

٢- البحث في المفاهيم الإنسانية المشتركة بين الثقافات، والتي أكدت الشريعة الإسلامية على احترامها، بغية الإفادة منها في تنمية المجتمع الإنساني وتطويره.

٣- التأكد من ممارسة الفتاة لحقها في الاختيار عند إجراء عقد الزواج.

٤- تعميم المعرفة حول الوسائل المشروعة لتنظيم النسل، مع التفريق بين التنظيم الذاتي النابع عن رغبة الزوجين، وبين التحديد الذي تفرضه بعض الإملاءات السياسية علينا، خاصة على ضوء الصراع الديمغرافي الذي قد يجري استغلاله سلبياً.

٥- حماية حق الجنين بالحياة من خلال تشريعات واضحة تمنع أية محاولة للمساس به، إلا في الحالات الضرورية التي أقرتها الشريعة ويمكن للقانون أن ينظمها، كما في حالة الخطر على الأم، مع التأكيد على أن الحياة حق إلهي مقدس لا يجوز انتهاكه.

٦- معالجة العقبات التي تحول دون تمتع البعض بالإنجاب باعتباره حقاً طبيعياً لهم.

٧- تثقيف المواطنين بالمضار المحتملة لزواج الأقارب بغية الحد من حجم الظاهرة وللحصول على أسرة سعيدة تحظى بمواليد أصحاء.

٨- عمل مزيد بحث حول آثار الزواج المبكر، ومعالجة التسرب من المدارس، والبحث في عمر وسيط ينطلق من ثقافتنا وواقعنا ولا يتقمص مفاهيم الآخرين.

٩- تعميم الثقافة والمعرفة حول المفاهيم المعاصرة المتعلقة بموضوعنا كالجندر أو النوع الاجتماعي، والتمكين، وغيرها، لمعرفة الموقف السليم منها، ولكيفية التعاطي مع هذه المفردات والمفاهيم الحديثة. ليس بالضرورة أن يكون ذلك من باب الرفض المطلق أو من باب التبني والتقمص. إنما الموقف السليم هو ذلك الذي يقوم على المعرفة التامة بتفصيلات الموضوع، وبخلفياته وأهدافه، وبمدى توافقه أو تعارضه مع ديننا وسائر مكوناتنا الثقافية والفكرية والمجتمعية، وربما أدى ذلك إلى تكريس القواسم المشتركة بهدف النهوض بوضع المرأة، وتطوير المجتمع.

وختاماً، فهذا جهدي ومبلغ علمي وطاقتي، فإن أحسنت فمن الله تعالى وبفضله، وإن أخطأت فبتقصير مني، والإسلام بريء من ذلك، وما توفيقي إلا بالله، له الأمر من قبل ومن بعد، وله الحمد في الأولى والآخرة، وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين

الحواشي

(١) عبد الأحد، محمد، ممثل صندوق الأمم المتحدة في فلسطين، في كلمته في اللقاء الاستراتيجي حول التوعية والتأثير في قضايا الصحة الإنجابية، مفتاح، رام الله، ٢٠٠٣/١٢/٢٢ ناسباً ذلك إلى المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عقد في القاهرة عام ١٩٩٤

(٢) لجملة المفاهيم التي جاء الإسلام لترسيخها محل المفاهيم السلبية، انظر على سبيل المثال: أبو شقة، عبد الحليم: تحرير المرأة في عصر الرسالة. دار القلم، الكويت، ١٩٩١

(٣) كما كان الحال في فرنسا، وانظر السباعي، مصطفى: المرأة بين الفقه والقانون. ص١٣، ط٥، المكتب الإسلامي بيروت.

(٤) هنالك دول كثيرة تمنع كل من هو في الجيش من الترشح للانتخابات، وتمنع الموظف من العمل في التجارة، فهل يشكل أي من هذه القوانين مساساً بكرامة هذه الشرائح أم أن طبيعة الأشياء والمصلحة العامة هي التي دفعت إلى تلك التحديدات حسب السباعي؟

(٥) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب كيف يكون الرجل في أهله: "كان ـــ أي الرسول ـــ في مهنة أهله" ٤٠/٧٨ ج٣

(٦) الترابي، حسن: رسالة في المرأة، ص ٤١ (كتيب صغير مطبوع بلا تاريخ أو دار نشر)

(٧) عفيفي، رياض: دراسة تحليلية لبعض الدراسات المتعلقة بمشاكل الشباب واحتياجاتهم في فلسطين، ص ٢٩ ، وزارة الصحة الفلسطينية، إدارة التثقيف والتعزيز الصحي، آذار ٢٠٠٣

(٨) عبد الباقي، محمد فؤاد: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ٩٢/٢ . صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب البكر والثيب إلا برضاها ٤١/٦٧ ج٢. وصحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب.. والبكر ٩/١٦ حديث ١٤١٩.

(٩) العيني، محمود: البناية في شرح الهداية. ١٠٨/٤، ١١٨، ط١، دار الفكر، بيروت ١٩٨٠

(١٠) ابن تيمية، أحمد: مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٥/٨، ٢٨ ، ٣٠/٣٢، جمع وترتيب عبد الرحمن العاصمي وولده محمد. الرئاسة العامة لشؤون الحرمين. السعودية ١٤٠٤ هجرية.

(١١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود ٤٢/٦٧ ج٢. وانظر للمسألة زيدان، عبد الكريم: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، ٤٥٠/٦، ط٣، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٧، حيث رجح أن الزواج بالإكراه مفسوخ سواءً كانت الفتاة بكراً أو ثيباً.

(١٢) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٦٠ الصادر عام ٧٦ المادة رقم ١٣. انظر مجموعة التشريعات الخاصة بالمحاكم

الشرعية، إعداد القاضي راتب الظاهر، عمان ١٩٨٩. بل لقد ذهبت الحنفية إلى صحة عقد الفتاة التي بلغت السادسة عشرة من عمرها إذا كان الزوج كفؤاً حتى لو لم يوافق الأب عليه، وهو ما لم تأخذ به قوانين الأحوال الشخصية. انظر السباعي، ص٦٦ (سابق). وفي البناية شرح الهداية للعيني١٠٨/٤، (سابق)، نص أبو حنيفة على انعقاد نكاح العاقلة البالغة برضاها وإن لم يعقد عليها ولي لأنها أهل لذلك فلها حق التصرف في مالها ولها اختيار الأزواج. وهو الأمر الذي خالفه فيه آخرون لأنه لا نكاح إلا بولي، وأيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، وبالتالي "فلا نكاح لها" كما قال الشافعي. انظر الشافعي: الأم مع مختصر المزني، ١٤/٥ ، ط٢ دار الفكر، بيروت ١٩٨٣

(١٣) صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب.

(١٤) انظر قانون الأحوال الشخصية الأردني، المادة رقم ٦ (سابق).

(١٥) كشاف القناع عن متن الإقناع لمنصور بن إدريس، ٢٤/٣، ٣٠، ط، المطبعة الشرقية، مصر ١٣١٩هجري، كما نسب ذلك إليه: زيدان: المفصل ٣٥٦/٦، ٣٦٢، (سابق).. وانظر: ابن الجوزي، أبو الفرج: أحكام النساء، ص١٣٤، ١٣٥، ط٣، تحقيق زياد حمدان، مؤسسة الكتاب، بيروت١٩٩٦.

(١٦) عبد الباقي، محمد فؤاد: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، كتاب النكاح، باب العزل١٠١/٢.

(١٧) انظر أقوال العلماء في تفسير "ألا تعولوا"، من ذلك: مختصر تفسير ابن كثير ٢١٤/١، اختصار أحمد ابن شعبان ومحمد ابن عيادي، مكتبة الصفا، القاهرة ٢٠٠٣. والتفسير الشامل، لأمير عبد العزيز، ٩٥٩/٢، دار السلام، القاهرة ٢٠٠٠. وغيرها، حيث يجري حمل العول إما على الميل والجور، وإما على الفقر لكثرة العيال كما قال الشافعي، وعائل أي فقير والجمع عالة. وبدليل قوله تعالى في آية أخرى: "وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء".

(١٨) عقلة، محمد: نظام الأسرة في الإسلام، ١١٩/١، ط٢ مكتبة الرسالة الحديثة، عمان ١٩٨٩. وانظر مناقشة أحاديث العزل في نيل الأوطار للشوكاني،٣٤٦/٦، إدارات البحوث العلمية والإفتاء، السعودية (دون تاريخ أو طبعة)

(١٩) تقوم قواعد منع الضرر في الإسلام على جملة آيات وأحاديث. من ذلك حديث "لا ضرر ولا ضرار..." انظر مناقشة هذه القواعد مثلاً لدى الندوي، علي: القواعد الفقهية. ص٢٨٧. ط٤. دار القلم، دمشق ١٩٩٨

(٢٠) قانون العقوبات، رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠، الباب السابع، الفصل الثالث، "في الإجهاض".

(٢١) صحيح البخاري، كتاب الديات باب جنين المرأة (٢٥/٨٧، ٢٦) حديث ٦٩٠٤- ٦٩١٠. وصحيح مسلم، كتاب القسامة باب دية الجنين(١١/٢٨) حديث ١٦٨١، ١٦٨٢.

(٢٢) الشوكاني: نيل الأوطار، باب دية الجنين ٢٢٧/٧، (سابق). وزيدان: المفصل، ٣٩١/٥-٤١٢، (سابق). وابن تيمية: فتاوى ١٥٩/٣٤-١٦٥، (سابق). وابن الجوزي: أحكام النساء، ص١٨٥، ١٨٦، (سابق).

(٢٣) زيدان: المفصل، ٣٨٣/٣، (سابق) حيث يقول بأن العلماء اتفقوا على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد انقضاء أربعة أشهر.

(٢٤) هكذا ورد في اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، في كتاب القدر باب كيفية خلق الآدمي، ٢٠٧/٣. وورد مثل ذلك أو قريباً منه في صحيح البخاري بالأرقام ٣٢٠٨، ٣٣٣٢، ٦٥٩٤، ٧٤٥٤، كتاب: بدء الخلق، وأحاديث الأنبياء، والقدر، والتوحيد.

(٢٥) لهذه الأحاديث أدناه انظر: صحيح مسلم، كتاب القدر باب كيفية الخلق (١/٤٦) الأحاديث ٢٦٤٣، ٢٦٤٤، ٢٦٤٥.

(٢٦) انظر العيني: البناية، ٢٠١/١٠، لعقوبة الإجهاض، (سابق). وانظر: زيدان: المفصل ١٢١/٣، (سابق).

(٢٧) حيث ورد في "الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي"، ٢٦٦/٢، ٢٦٧، قول الدردير بعدم جواز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً، وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعاً، وتعليق الدسوقي على ذلك بقوله: هذا هو المعتمد، وقيل يكره قبل الأربعين يوماً، كما نقله عنه زيدان: المفصل، ١٢٢/٣، (سابق).

(٢٨) الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، ٥١/٢. دار الرشاد الحديثة، (بلا تاريخ أو بلد) زيدان: المفصل، ١٢٢/٣.

(٢٩) ابن قدامة: المغني، مع الشرح الكبير، ٥٣٩/٩، ٥٥٧. دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٣. زيدان: المفصل، ١٢٣/٣.

(٣٠) ابن حزم: المحلى ٢٨/١١-٣٨، تحقيق أحمد شاكر. مكتبة دار التراث، القاهرة، (بلا تاريخ).

(٣١) أنظر: شيخ الأزهر الأسبق شلتوت، محمود: الفتاوى ص ٢٨٩، دار القلم، القاهرة، كما نسب القول بذلك إليه زيدان: المفصل، ١٢٦/٣، (سابق). وانظر القرضاوي، يوسف: الحلال والحرام في الإسلام. ط٧، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٣.

(٣٢) حسب نتائج التعداد العام لسنة ١٩٩٧. وانظر المسح الصحي ، الملخص التنفيذي لعام ٢٠٠٠، ص١٣

وانظر شوملي، روز، من طاقم شؤون المرأة في فلسطين: "الزواج المبكر"، ص٥ (ورقة مقدمة في اللقاء الاستراتيجي حول التوعية والتأثير في قضايا الصحة الإنجابية، مفتاح، رام الله، ٢٠٠٣/١٢/٢٢). وانظر عفيفي، رياض، ص ٦٠ (سابق)

(٣٣) نهاية المحتاج ١٨١/٦، ومغني المحتاج ١٢٧/٣، وابن قدامة: المغني ٥٦٧/٦، (سابق). كما نقل عنهم زيدان: المفصل ٥٤/٦ (سابق).

(٣٤) شوملي، روز، ص ٧-١٠، (سابق). وعفيفي، رياض، ص ٨، (سابق)

(٣٥) عبد الأحد (سابق)

(٣٦) تقرير لوزارة الصحة حول خدمات الصحة الإنجابية للمراهقين، عرض في اللقاء أعلاه لمفتاح في رام الله، ١٢/٢٢/ ٢٠٠٣

(٣٧) عفيفي، رياض، ص٥٢ (سابق)، عن تقرير التنمية البشرية، الصادر عن برنامج دراسات التنمية في جامعة بيرزيت، ١٩٩٩

(٣٨) بدوي، عمار: الزواج والطلاق حقائق وأرقام، ص ١٧، ٢٠ ـ مطبعة الرسالة، القدس، فلسطين ٢٠٠٠

(٣٩) عفيفي، رياض، ص٢٣، ٥٠، (سابق). وانظر ورقة وزارة الصحة في اللقاء الاستراتيجي أعلاه لمفتاح ص٢١

(٤٠) شوملي، روز، ص٦-٩، (سابق) وقد نسبت بعض ذلك إلى التقرير السنوي للجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني عام ٢٠٠١، أطفال فلسطين قضايا وإحصاءات، ص ٢٩، والى دراسة لإيمان رضوان ومنذر عماد،، والى وثيقة حقوق الإنسان، واتفاقية حقوق الطفل، و اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

(٤١) القدومي، سعاد، مدير التعليم العام، وزارة التربية و التعليم الفلسطيني: ظاهرة التسرب من المدارس الفلسطينية أحد منابع الأمية، (ورقة قدمت في اللقاء الاستراتيجي حول التوعية والتأثير في قضايا الصحة الإنجابية، مفتاح، رام الله ٢٠٠٣/١٢/٢٢)

(٤٢) ليس هذا مجال بحثها، وانظر على سبيل المثال القدومي، سعاد ، ص٣ (سابق). وشوملي، روز، ص١٠ (سابق)

(٤٣) شوملي، روز، ص٤، ٨ (سابق)

(٤٤) شوملي، روز، ص٩، ١٠ (سابق)، والمادة ١٦ من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. وانظر عفيفي، رياض، ص٥٣ (سابق) حيث نقل ذلك عن: ظاهرة الزواج المبكر، إصدار جمعية أبحاث صحة الطفل والمجتمع، بتمويل من المشروع الأوروبي لصحة المرأة وتنظيم الأسرة

(٤٥) عفيفي، رياض، ص٥٠ (سابق) عن ملف الشباب في فلسطين: آفاق وسياسات مقترحة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ٢٠٠٢

(٤٦) اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩، المواد ١٥، ١٤

(٤٧) اتفاقية حقوق الطفل لعام ١٩٨٩ ، في المواد ٢٨، ٣٢، ٣٤، والبروتوكول الاختياري بشأن اشتراك الأطفال في الحروب

(٤٨) فاسيلاف وآخرون: القانون التجاري والمدني للدول الرأسمالية، ص٥١٨، موسكو ١٩٩٣. (بالروسية).

(٤٩) زيدان: المفصل، ١٧٨/٣، ٣٩٣/٦، (سابق).

(٥٠) انظر قوانين الأحوال الشخصية للدول العربية. ومثال ذلك قانون الأحوال الشخصية الأردني، المادة رقم٥ والتي تحدد سن الزواج للخاطب بإتمام السادسة عشرة من العمر وللمخطوبة بإتمام الخامسة عشرة من العمر، بالحساب القمري.

(٥١) بل لقد ذهب فريق من العلماء خلافاً للكثيرين إلى أن عقد الزواج الذي يبرمه أولياء الأطفال نيابة عنهم قبل بلوغهم يعتبر باطلاً ولا تترتب عليه أية آثار. فقد ورد عن ابن شبرمة وأبي بكر الأصم، أنهما قالا في الصغير والصغيرة: لا يزوجهما أحد حتى يبلغا، كما عند العيني: البناية، ١٣١/٤، (سابق).

(٥٢) السباعي: المرأة، ٥٧، ٥٨ (سابق)

(٥٣) كما في قانون العائلة المعمول به في قطاع غزة

(٥٤) زيدان: المفصل، ٢٦٨/١٠- ٢٩٠. والكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٧٠/٧، ١٧١، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٢. والبناية ٢٥٦/٨. تفسير القرطبي ٣٧/٥. وتفسير الكشاف للزمخشري ٢٤٧/١. وأحكام القرآن للجصاص ٦١/٢، ٦٣. وتفسير الرازي ١٨٨/٩. وتفسير ابن كثير ٤٥٣/١. وتفسير المنار ٣١٠/٤.

(٥٥) أخرجه أحمد بن حنبل وأبو داود والحاكم وأخرجه ابن حجر من طرق عديدة بألفاظ متقاربة يقوي بعضها بعضاً، وقال عبد القادر الأرناؤوط محقق جامع الأصول إسناده حسن. وهو حديث صحيح بطرقه. انظر فيض القدير ٣٤/٤ وسنن أبي داوود ٥٥٨/٤ والمستدرك ٣٨٩/٤ وجامع الأصول ٥٠٦/٣

(٥٦) للحد الأدنى والأعلى لسن البلوغ انظر على سبيل المثال: ابن قدامة: المغني ٤٧٥/٨، (سابق). والعيني: البناية ٢٥٣/٨-٢٥٧ (سابق). والشافعي: الأم، مع مختصر المزني، ١٨/٥(سابق). والكاساني،علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ١٧٢/٧، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٢. وتفسير القرطبي ٣٥/٥. وزيدان: المفصل ٤٢٠/٦، ٢٨٣/١٠، (سابق). وحكاية رد الرسول لابن عمر أوردها العيني في البناية ٢٥٦/٨.

(٥٧) بل لقد أورد غير واحد جواز الزواج حتى قبل البلوغ، ولكن لا يباشر الصبي عقد الزواج بنفسه، إنما يقوم وليه بمباشرة العقد نيابة عنه. وهو ما لم تأخذ به قوانين الأحوال الشخصية، بل وعارضه عدد من علماء السلف لمنافاته لحكمة الزواج كما قال ابن شبرمة وأبو بكر الأصم. أنظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ٢٣٣/٢، ط٢، (سابق). والعيني: البناية ١٣١/٤، (سابق).

(٥٨) زيدان: المفصل ١٢٥/٦ (سابق).

(٥٩) سنن أبي داود من حديث علي بن أبي طالب ٢٩٤/٣، وقد حسّن النووي إسناده.

(٦٠) السباعي: المرأة، ٥٩-٦٢ (سابق)

(٦١) عبد الباقي، محمد فؤاد: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، كتاب النكاح ٨٩/٢. وانظر تعريف الأمم المتحدة للشباب والذي يجعله في العمر ما بين١٤ و٢٤

(٦٢) ابن الجوزي: أحكام النساء، ص٣٠٤.

(٦٣) انظر مثال ذلك: السباعي: المرأة، ص٥٩ (سابق). وكذلك: أبو الأعلى المودودي، حركة تحديد النسل.

(٦٤) شوملي، روز، ص١٠ (سابق)

(٦٥) سورة العلق، الأية الأولى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق"

(٦٦) صبري،عكرمة، "حق التعليم في الإسلام"، حقوق الإنسان في الإسلام، ص٧١-٨٨، إعداد غسان عبد الله، إصدار كير: مركز الدراسات والتطبيقات التربوية. القدس، ١٩٩٦. وانظر حامد البيتاوي، "مباديء الإسلام السامية في المرأة"، نفس المرجع، ص١٧-٣٠. وحديث طلب العلم فريضة رواه كل من ابن ماجة والبيهقي عن الصحابي أنس بن مالك.

(٦٧) عيوش،ذياب، "كرامة الإنسان في الإسلام"، حقوق الإنسان في الإسلام، ص٣١-٤٠، اعداد غسان عبد الله، إصدار كير، القدس ١٩٩٦. وإسماعيل نواهضة، "مفهوم المساواة في الإسلام"، نفس المرجع، ص٦-١٦

(٦٨) وقد حصل ذلك.

(٦٩) وقد حصل ذلك.

(٧٠) ولو ألقينا نظرة سريعة على شبكة المعلومات ، الإنترنت، لوجدنا العديد من المقالات التي تهاجم المفهوم. انظر على سبيل المثال نزار عثمان، "الجندرة مطية الشذوذ الجنسي". وانظر خالد الشايع، "تنمية المرأة أم تنمية الرذيلة". وانظر صباح عبده الخيشني، "مشروع الجندر من الحرية والمساواة إلى التماثلية والشذوذ".

(٧١) أما التفاصيل وسائر متعلقات النوع الاجتماعي فهي بحاجة إلى بحث كامل أعكف حالياً على إعداده.

(٧٢) الأرقام الواردة هنا مستقاة من جملة مصادر، أنظر: الرسالة الإخباريّة Leeds Women الصادرة في صيف ١٩٩٦ ليدز، بريطانيا. وتقرير "العنف في المجتمع الفلسطيني" في مجلة البيان. ١٩٩٩/٨/١٩. وبشناق، نادية. دراسة عن "العنف داخل الأسرة الأردنيّة" في شبكة رافد_للتنمية الثقافية. وقصاب، نجوى. والأحمد، رغداء. دراسة عن " العنف في سوريا" في مجلة البيان. ٢٢ /٢٠٠١/٣. وتقرير عن العنف في الباكستان. في مجلة المجتمع. عدد١٣٩١. والساعاتي، سامية. عين شمس. مقال "وقاية المرأة من العنف" في أمان: المركز العربي للمصادر. الأردن. ومطر، علي محمد. بخصوص "العنف ضد المرأة في بنجلادش" في جريدة الحدث ٢٠٠٠/١٠/٢٢. ويحيى، محمد الحاج، وجميلة أبو دحو وايلين كتاب. المرأة الفلسطينيّة وبعض قضايا العنف العائلي. مركز البحوث والإنماء. رام الله ١٩٩٥. وكذلك: مركز الدراسات النسوي. مجلة صوت المرأة. عدد٦. رام الله ١٩٩١ . والدركزلي، شذى. المرأة المسلمة في مواجهة التحديات المعاصرة. صفحة ٢٠. مكتبة روائع مجدلاوي. عمان ١٩٩٧

(٧٣) أنظر لذلك كتيب المرأة الفلسطينية ومؤامرة العلمانيات الصادر عن جمعية الهدى برام الله (دون تاريخ).

(٧٤) أنظر: مجلة المجتمع. عدد ١٣٩١. وجريدة الدستور. في ٢٠٠١/٢/٩

(٧٥) انظر على سبيل المثال إعلان القاهرة للمؤتمر الأول لقمة المرأة العربية المنعقد في ١٨/١١/ ٢٠٠٠

(٧٦) أنظر تلك الاستراتيجيات والتدابير على الموقع: www.un.org.ga. Arabic.res ٥٢٠٨٦.

(٧٧) لمزيد تفصيل حول ظاهرة العنف العائلي ضد المرأة وسبل معالجتها، يمكن الاطلاع على، الشاعر، ناصر الدين: "العنف العائلي ضد المرأة". مجلة جامعة النجاح للأبحاث، العلوم الإنسانية، مجلد ١٧ عدد ٢، عام ٢٠٠٤

(٧٨) الشاعر، ناصر الدين. "المرأة في الإسلام : دعوة لإعادة تقييم مكانتها ". جريدة القدس ١٩٩٦/٣/٢٢

(٧٩) لجملة النصوص المعظمة لحق الرجل على زوجته، انظر: تفسير الآية ٢٢٨ من سورة البقرة في كتب التفسير.

(٨٠) رضا، محمد رشيد. تفسير المنار. ٦٢/٥. الهيئة المصرية العامة، مصر ١٩٧٢.

(٨١) أبو داود، كتاب النكاح ٢٤٥/٢ حديث ٢١٤٦، والدارمي، كتاب النكاح ١٩٨/٢ حديث ٢٢١٩ ، وابن حبان في صحيحه ٤٩٩/٩ حديث ٤١٨٩، والمستدرك، كتاب النكاح ٢٠٥/٢ حديث ٢٧٦٥ ، وقال العلائي في جامع التحصيل ١٤٧/١ هو مرسل.

(٨٢) انظر المسألة في: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ١٧٣/٥. ط٣، دار القلم، القاهرة ١٩٦٦. وابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ٥٠٤/١. ط٣. دار المعرفة. بيروت ١٩٨٩. ورضا، محمد رشيد: تفسير المنار. ٦٢/٥. (سابق). ورصرص، أمير عبد العزيز: نظام الإسلام. ص٢٤٩ .

(٨٣) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ما يكره من ضرب النساء ٩٣/٦٧ "لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم".

(٨٤) رواه الترمذي في كتاب المناقب ٧٠٩/٥ حديث ٣٨٩٥ وقال هو حسن غريب صحيح. ورواه ابن ماجة في كتاب النكاح ٦٣٦/١. والدارمي، كتاب النكاح ٢١٢/٢ حديث ٢٢٦٠. وابن حبان ٤٩١/٩ حديث ٤١٨٦.

(٨٥) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله ٣٦/٢ وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب سباب المسلم فسوق، ٢٨/١ حديث ٦٤.

(٨٦) لموضوع الخلع يمكن الرجوع إلى أمات كتب الفقه تحت بابه، وكذلك كتب التفسير عند قوله تعالى: "فلا جناح عليهما فيما افتدت به" سورة البقرة، الآية ٢٢٩. وللمواد القانونية التي تنظم حالات العيب والضرر والغيبة يمكن الرجوع إلى قانون الأحوال الشخصية الأردني، (سابق). وإلى زيدان، عبد الكريم: المفصل، (سابق).